

رَفَعَ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المرآة

وَقِفْهَا مِنْ السَّنَةِ
سنة ١٤٢٨ هـ

رسالة دكتوراه

تأليف

د. الحارث فخري عيسى عبد الله

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

الحِثَّةُ

وَمَوْقِفَهَا مِنْ السُّنَنِ

كَافَةُ حُقُوقِ الطَّبْعِ وَالنَّشْرِ وَالتَّرْجَمَةِ مُحْفُوظَةٌ

لِلنَّاشِرِ

دَارُ السَّلَامِ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ وَالتَّرْجَمَةِ

لصاحبها

عبدلغفور محمود البكار

الطَّبَعَةُ الْأُولَى

١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م

بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار
الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية

عبد الله، الحارث فخري عيسى.

الحدائث وموقفها من السنة ، تأليف / الحارث فخري

عيسى عبد الله . - ط ١ - القاهرة : دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، ٢٠١٣ م .

٤٢٤ ص ؛ ٢٤ سم .

تدمك ٩ ٠٨١ ٧١٧ ٩٧٧ ٩٧٨ .

١ - الثقافة الإسلامية .

٢ - السنة .

٣ - العولمة .

أ - العنوان .

٢١٤

أَصْلُ هَذَا الْكِتَابِ

رسالة علمية نال بها صاحبها درجة الدكتوراه في الحديث الشريف وعلومه
من الجامعة الأردنية تحت إشراف أ.د. شرف محمود القضاة .

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية

الإدارة : القاهرة : ٤٠ شارع أحمد أبو العلا - المتفرع من شارع نور الدين بهجت -
الموازي لامتداد شارع مكرم عبيد - مدينة نصر

هاتف : ٢٢٨٧٣٢٤٦ - ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +)

فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع

مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)

فاكس : ٢٢٦٣٩٨٦١ (٢٠٢ +)

المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين

هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)

بريدياً : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩

البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com

موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

دَارُ السَّلَامِ

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

ش.م.م

تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت

على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة

أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ،

٢٠٠١م هي غفر الجائزة تتويجا لعقد

ثالث مضى في صناعة النشر

المَرَاثَةُ

وَقَدْ قَفَّيْهَا مِنْ السَّنَتَيْنِ

رِسَالَةٌ دَكُونَاهُ

تَأْلِيفُ

د. الْحَارِثُ فَخْرِي عَيْسَى عَبْدَ اللَّهِ

دَارُ السَّلَامِ

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جدول بأهم المصطلحات الواردة في الكتاب

المصطلح	المفهوم
الإبستمولوجيا	هي فلسفة العلوم أو هي دراسة نقدية لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها بغية تحقيق أصلها المنطقي وقيمتها ومداها الموضوعي، أو هي علم العلم.
الإكليروس	هو النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية والتي يدعي فيه رجال الدين المسيحي امتلاكهم وحدهم للعلم والمعرفة.
البنوية	منهج بحث يقوم على دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر الأساسية المكوّنة لبنى النص لاستكشاف العلاقات الداخلية في اللغة، بتحليل النص إلى تراكيبه الأساسية (بناء).
التاريخية	هو منهج بحث يقوم على قراءة النص وفق مفهومه زمن تشكّله الأول ويطلق عليه بعضهم بـ (التاريخانية).
التفكيكية	هو منهج نقدي يقوم على القول باستحالة الوصول إلى فهم نهائي أو متكامل للنص وانتفاء الحقيقة فلا معرفة حقة.
العلمانية	هي فصل الدين والمعتقدات الدينية عن السياسة والحياة العامة وعن البحث العلمي وعن تفسير الكون والأشياء.
الغنوصية	مذهب عرفاني روحاني قديم منذ القرن الميلادي الأول يهتم بالروح على حساب الجسد.
الهرمينيوطيقا	هي مجموعة القواعد والمعايير التي يجب اتباعها لتفسير النص الديني وفهمه، فهي نظرية تفسير النص، أو هي التأويل غير المنضبط لقراءة النص وفهمه.

فَهْرِسُ الْمُحْتَوَيَاتِ

الإهداء ١١

مقدمة ١٣

الفصل الأول

الحدائفة العربفة: المفهوم والنشأة ومصادرها من التراث ٢٥

* المبحث الأول: مفهوم الحدائفة ومفهوم الخطاب الإسلامف ٢٧

المطلب الأول: مفهوم الحدائفة ومتعلقاته ٢٧

- المعنى اللغوف للحدائفة ٢٧

- مفهوم الحدائفة الاصطلاحف ٢٩

- محترزات التعرف المختار ٣٣

- مفهوم الحدائف ٣٤

- التنوفر ٣٥

- مفهوم ما بعد الحدائفة ومفهوم العولة ٣٦

المطلب الثانف: مفهوم الخطاب الإسلامف ٣٧

- مفهوم النص ٣٧

- المعنى اللغوف ٣٧

- المعنى الاصطلاحف ٣٩

- مفهوم الأصل ٤٢

- مفهوم التراث ٤٤

- المعنى اللغوف ٤٤

- المعنى الاصطلاحف للتراث عند الحدائف وحدوده ٤٦

٤٨	* المبحث الثاني: نشأة الحداثة العربية وتطورها
٥٠	- النشأة والتطور
٥٣	- مرحلة ما بعد الحداثة
٥٤	- الحداثة العربية والعولمة
٥٩	* المبحث الثالث: نقد الحداثة ونقد الخطاب الإسلامي المعاصر
٦٠	المطلب الأول: نقد الحداثة
٧٣	- فوائد الخطاب الحداثي وإيجابياته
٧٣	المطلب الثاني: نقد الحداثيين للخطاب الإسلامي
٨٦	* المبحث الرابع: الحداثة العربية ومصادرها من التراث الإسلامي
٨٦	المطلب الأول: الشيعة ملجأً للحداثة
٩٠	المطلب الثاني: المعتزلة ملجأً للحداثة
٩١	- أسباب لجوء الحداثي إلى الفكر الاعتزالي
٩٨	المطلب الثالث: الفلاسفة والمتكلمون المسلمون ملجأً للحداثة
٩٩	- علاقة الفلسفة بالنهضة
١٠١	- مواطن استشهاد الحداثيين بالفلسفة الإسلامية
١٠٢	- ابن رشد ملجأً للحداثة
١٠٤	- ابن رشد وموقفه من حداثي اليوم
١٠٦	المطلب الرابع: القراءات الصوفية وإشاراتها ملجأً للحداثة
١٠٩	- وقفة مع ابن خلدون وهل يعد مصدراً للحداثيين العرب
	الفصل الثاني
١١٣	الحداثة وإنكار السنة النبوية
١١٥	- تمهيد: السنة النبوية وحجيتها في الفكر الإسلامي
١١٩	* المبحث الأول: نفي صفة الوحي عن السنة النبوية

- * المبحث الثاني: إنكار المكانة التشريعية للسنة النبوية ١٣٣
- القول بأن حجية السنة وضعت متأخرًا ١٣٣
- من لدن الشافعي بينما رفضها الصحابة ١٣٣
- وظيفة محمد ﷺ النبي الرسول ١٣٦
- السنة القولية والسنة العملية، التواتر وخبر الآحاد ١٥٢
- * المبحث الثالث: إنكار الثبوت التاريخي للسنة ١٥٦
- النقل الشفاهي والرواية بالمعنى ١٥٧
- القول بأن الحديث والسيرة أساطير من نسج الخيال ١٦٢
- تعارض الأحاديث النبوية ووجود اختلافات بين رواياتها ١٦٤
- التشكيك في منهج نقد الحديث عند المحدثين ١٦٦
- تضخيم الإسرائيليات والمسيحيات ١٧١
- ثلاثة ليس لها أصل ١٧٤
- تدوين السنة ١٧٥
- انتشار الوضع في الحديث ١٨٧
- * المبحث الرابع: نفي عدالة الصحابة والظعن بمدارات الرواية ١٩٤
- تعريف الصحابي وحدّ الصحبة ١٩٥
- مفهوم العدالة ١٩٧
- ما استدلل به الحداثيون لنفي عدالة الصحابة ٢٠٠
- من كثرت طعون الحداثيين بهم أو حولهم ٢١٠
- مناقشة الأدلة التي استدلل بها نافو عدالة الصحابة ٢١٢

الفصل الثالث

الحدائث وإعادة نقد السنة

- تمهيد ٢٣٣

- * المبحث الأول: رفض القراءة الإسلامية للنصوص ورفض منهج أهل الحديث النقدي ٢٣٥
- أسباب ومسوغات رفض الحداثيين لمنهج أهل الحديث النقدي ٢٣٨
- المنهج الإسلامي في نقد المتن ٢٤١
- * المبحث الثاني: النقد الداخلي والنقد الخارجي ٢٤٨
- إعادة نقد السنة بالاعتماد على النقد الداخلي للمرويات ٢٤٨
- مسوغات الداعين إلى النقد الداخلي للمرويات الحديثية ٢٤٩
- إعادة نقد السنة بعرضها على الشعور ٢٥٧
- غاية القول بإعادة نقد السنة وفق مناهج النقد الداخلي ٢٦٠
- * المبحث الثالث: إعادة نقد السنة بعرضها على القرآن ٢٦٢
- مفهوم العرض على القرآن عند الحداثيين ٢٦٣
- حجج القائلين بعرض السنة على القرآن ٢٦٧
- مناقشة الأدلة ٢٦٩
- * المبحث الرابع: إعادة نقد السنة بعرضها على روح الإسلام والقيم العليا ٢٧٣
- للمجتمع وعلى العلم الطبيعي ٢٧٣
- نقد السنة بعرضها على روح الإسلام ٢٧٤
- مثال على نقد الحديث بعرضه على روح الإسلام ٢٧٧
- إعادة نقد السنة بعرضها على الواقع والحياة الاجتماعية والذوق ٢٧٩
- نقد الحديث بعرضه على الذوق ومثال ذلك ٢٨٢
- مثال على نقد الحديث بعرضه على الواقع ٢٨٤
- إعادة نقد السنة بعرضها على القيم العليا للمجتمع ٢٨٦
- عرض النصوص على قيمة الرحمة ٢٨٨
- عرض النصوص على قيمة الوحدة ٢٩٠
- إعادة نقد السنة بعرضها على العلم الطبيعي وإنتاجات العصر ٢٩٢

- أمثلة على نقد الحديث بعرضه على العلم الطبيعي ٢٩٤
- دور العلم الطبيعي في نقد الحديث ٢٩٧

الفصل الرابع

الأدوات الحداثية لنقد السنة والنص عمومًا

- * المبحث الأول: القراءة النبوية لنقد السنة والنص عمومًا ٣٠٣
- مفهوم النبوية ٣٠٣
- غاية النبوية ٣٠٥
- العلاقة بين اللغة والنص بين الدال والمدلول ٣٠٦
- نقد القراءة النبوية ٣٠٨
- أمثلة على القراءة النبوية ٣٠٩

* المبحث الثاني: إعادة نقد السنة بالمنهج التاريخي (القراءة التاريخية

- للسنة وإعادة نقدها وفق القراءة التاريخية) ٣١٣
- مفهوم التاريخية ٣١٥
- التاريخية والنسخ ٣١٨
- علاقة النص بالواقع ٣٢٧
- التاريخية وأسباب النزول وأسباب الورود ٣٢٩
- العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب ٣٣٢
- غاية المنهج التاريخي ونقده ٣٣٧
- تطبيقات هذا المنهج على النصوص والأحكام ٣٤٠
- أحكام المرأة ٣٤١
- الإسلام منحول من الديانات السابقة عليه ٣٤٧
- * المبحث الثالث: التأويل والهرمينوطيقا للسنة والنص عمومًا مداه وحدوده ٣٥٢
- مفهوم التأويل ٣٥٣

- ٣٥٥ مفهوم الهرمينوطيقا
- ٣٥٨ نشأة الهرمينوطيقا ومنطلقاتها
- ٣٦٠ التأويل أو التعطيل بدليل اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه
- ٣٦٣ ضوابط التأويل ومحددات الهرمينوطيقا
- ٣٦٥ محددات التأويل الهرمينوطيقي
- ٣٦٧ رفض قاعدة لا اجتهاد مع النص
- ٣٦٨ النص الإبداعي النص حمال الأوجه
- ٣٧٢ رمزية اللغة والنصوص
- ٣٧٥ مثال على القراءة الهرمينوطيقية
- * المبحث الرابع: القراءة التفكيكية لنقد السنة والنصوص عمومًا (التفكيك
- ٣٧٧ أداة لنقد النص وقراءته)
- ٣٧٨ منطلقات حداثة للقول بالتفكيك للنصوص الإسلامية
- ٣٨٢ مفهوم التفكيك
- ٣٨٥ علاقة النص بقارئه وبمؤلفه
- ٣٩٠ نقد المنهج التفكيكي (قراءة تفكيكية للتفكيك)
- ٣٩٥ نماذج وأمثلة على القراءة التفكيكية
- * المبحث الخامس: الاستشهاد بالشاذ والمستبعد من التراث وتصوير أنه
- ٣٩٨ الأصل والمشهور
- ٤٠٠ أمثلة على استشهاد الحدائين بالشاذ والمستبعد والموضوع والمرفوض
- ٤٠١ قصة الغرائيق
- ٤٠٣ خاتمة
- ٤٠٩ المصادر والمراجع
- ٤٢٢ نبذة عن المؤلف

التهنئة

إلى الذين انغمسوا في حياة أمتهم ساعين إلى تحقيق السعادة والهناء لهم ولأمتهم في الدارين..
إلى الباحثين عن الحق حيثما كان..

إلى الذين بذلوا الغالي والنفيس لدينهم مرضاة لربهم..

إلى الدعاة المسلمين المخلصين لدينهم وأمتهم..

إلى تلك الثلة المؤمنة القائمة على الحق في مواجهة قوى الفساد والطغيان في العالم..

إلى تلك الثلة المرباطة في فلسطين القدس رمز عزة الأمة وعنوان حضارتها..

إلى القابضين على دينهم الراسخين في الحق رسوخ الجبال..

إلى الرواحل الذين عز وجودهم في هذه الأيام..

إلى من يعقد في نواصيهم الخير أمل الأمة المنشود..

إلى الشباب المؤمن الواثق بربه القوي بدينه وعقيدته..

إلى أمتي ودعوتي وإخواني..

إلى من حمل همّ الدعوة وشغله مصابب الأمة منذ نعومة أظفاره حتى مماته.. إلى من لم
أتمنّ وجود أحد في هذه اللحظات مثل وجوده.. إلى من زرع حب الإيمان وحب العلم
وحب العمل للإسلام في وجداني.. إلى من تعجز الكلمات عن إيفائه حقه، ومكافأة
فضله.. إلى والدي فخري عيسى رحمه الله رحمة تليق بفضله سبحانه، ويعز بها من
جاوره عز جلاله.. فجزاه الله خير ما جزى والدًا عن ولده..

وإلى والدتي رحمها الله التي استشعرت رضاها ودعائها طوال سني حياتي والتي
زرعت في نفوس أبنائها العز والكرامة وعلمتهم الرفعة وحب العلم وأهله وقدمت كل
ما تملك لتعليم أبنائها لتلقى الله خفيفة الأعباء غير متعلقة بهذه الدنيا الفانية.. رحمها الله
رحمة واسعة وأسكنها فسيح جناته..

إلى زوجي وأبنائي فخري وفارس ورنيم وليث..

إلى من شاركوني همومي وأفراحي..

أهدي هذا الكتاب..

سائلًا المولى ﷻ أن ينفع به ويتقبله، وأن يكتب له القبول، ويجيز صاحبه الصراط، وأن يجعله
صدقة جارية له بعد الممات.. إنه نعم المولى ونعم النصير.. اللهم آمين.

د. الحارث فخري عيسى عبد الله

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين سيدنا وحبينا محمد وعلى آله وصحبه الغر المحجلين، وسلم تسليمًا كثيرًا، أما بعد:

الحياة التي نعيش في زماننا هذا مليئة بالأفكار، نَعْرِفُ منها ونُنْكِرُ، وتستوعب منها وتستهجن، فمنها الغث ومنها السمين، منها الصالح ومنها الفاسد، منها منبّه الأصول والنصوص والثوابت، ومنها هواه إلهه وغرائزه قائده وشهواته محرّكه وحب الدنيا والذات والتعلق بهما غايته، فهدفه أن يصيب منها منصبًا أو مالًا أو جاهًا أو ذكرًا، فالحياة حلوة خضرة، والآخرة بعيدة نكدة.

ولقد بقي الإسلام منذ تشكّله الأول يأتيه الوافد بين فترة وأخرى، ولكنه في كل الأحيان كان يستوعب الجديد ويدمجه في حضارته ويصهره في بوتقته مستفيدًا من النافع المفيد إن وجد، ويخرجه محرّرًا موزونًا بميزان الإسلام، فقد أدمج المسلمون في حضارتهم حضارات عظيمة بتنوع أفكارها من الفرس واليونان والرومان.. وصولًا إلى حداثة اليوم.

وبالرغم من انتصار الحداثة في كثير من معاركها التي خاضتها مع حضارات أخرى مثل الهند أو اليابان أو الصين.. وذلك لما تملكه من أدوات إقناعية مسلحة بالنموذج والمال والسلاح، إلا أنها في ولوجها إلى العالم الإسلامي رغم ضعفه لم تتمكن من حسم المعركة، بالرغم من استمرارها ما يزيد عن قرنين من الزمان.

وأظهر الفكر الإسلامي عبر تاريخه قدرة فائقة على استيعاب الجديد، وعلى مواجهة الفكر بأدواته دون أن يخذل حصن الإسلام ومناهجه الفكرية، وهذا يعود لأسباب عدة، منها:

١ - ما امتاز به الفكر الإسلامي من متانة وقوة ورصانة فكرية في المنهج، فهو حاضرة العلم وعاشق المعرفة والناقد شديد المراس لما يعرض عليه من أفكار، فلم يكن صحراء من الفكر.

٢ - عدم ارتقاء النظريات المعرفية الأخرى والوافدة إلى مستوى الفكر والمنهج الإسلامي الذي بُني عبر قرون.

٣ - ظهور علماء في كل عصر يستخرجون من التراث والأصول الكنوز المكنونة في أعماقها.

٤ - وجود مكنونات الطاقة المادية والفكرية والبشرية داخل الوطن الإسلامي الكبير.

٥ - ولعل السبب الأهم هو أن المناهج الإسلامية مبنية على النص (الوحي)، وهي نصوص حية متجددة صالحة للزمان والمكان، وما ينقصها هو إعادة النظر فيها نظرة مستمدة من الواقع ومعطياته لاستنباط واستخراج ما يتلاءم معه، واجتهاد ما يصلح له وفق مبادئها وبضوئها.

والمعركة بين الفكر الإسلامي والحداثة معركة شاملة لا تقتصر على القشور والمظاهر، بل تتعداها إلى اللباب والجواهر والأصول، وهي ممتدة عبر الزمان منذ بداية الإسلام ومستمرة ما بقي على الأرض خليقة، وما دام هنالك حق وباطل وكفر وإيمان، ف (هي ليست مجرد معركة حول قراءة النصوص الدينية أو حول تأويلها، بل هي معركة شاملة تبدو على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، معركة تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية، وتحاول قوى التقدم العقلانية أن تنازل الأسطورة والخرافة)^(١).

فالمعركة في هذا العصر على أشدها في ظل التقدم الحضاري للآخر بكل إمكاناته، والتخلف الحضاري المعاصر للأنا الغارقة في سبات الهزيمة والتبعية، فهي أسرع إلى الانهزامية ما لم يتقدم منعه لها يوقظها من سباتها، ف (الأمة إذا غُلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء)^(٢).

فتأتي هذه الدراسة حلقة من حلقات المعركة المحتدمة على الساحة الفكرية لتتناول الحداثة العربية من زاوية موقفها من السنة النبوية.. ولقد اخترت الكتابة في هذا الموضوع الشائك الذي يختلط فيه الغث بالغث، ويندر السمين إلا بعد طول بحث،

(١) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ١٠).

(٢) ابن خلدون: مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (١٤٨/١).

وذلك أن الحداثة أصبحت تيارًا له حضوره الذي لا ينكر، حتى أصبح ساستنا يحكمون بموجب أفكارها، ويشرعون لنا القوانين بموجب نظراتها، فتارة يطرقون مسألة الميراث، وأخرى يطرقون الأحوال الشخصية من خلال معاهدة سيداو، وثالثة حجاب المرأة، ورابعة منع الزواج دون سن محددة وبذات الوقت الحرية الشخصية لاتخاذ الأخدان، فبموجب هذه القوانين يمنع للفتاة الزواج الشرعي دون سن محددة خوفًا على صحتها من الحمل والإنجاب قبل اكتمال النمو الجسدي، وفي ذات الوقت تعطي ذات القوانين الحق والحرية لها لتعشق من تشاء خارج نطاق مؤسسة الزواج، وأن تحمل بالسفاح، فهذا أمر ليس فيه مضرة بالجسد وما شابه.

ولعل من أهم الأركان التي تسعى الحداثة اليوم لهدمها في دنيا الإسلام هي السنة النبوية المطهرة، على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام، لا لأن السنة بناء مهترئ وجدار متهاك يستطيع من يشاء اعتلاءه، أو بضربة هاو تدميره وإنهاءه، بل لأن السنة النبوية الجدار المنيع والحصن الأول في قلاع الأمة، بما وضعه علماؤها من مناهج نقدية شكلت سياجًا منيعًا، وجدارًا حصينًا حول النص في الإسلام.. ولقد وقف الحداثيون من السنة مواقف مختلفة ودرجات متفاوتة بالدعوة إلى رفضها، فمنهم القائل بنبذ التراث بكل مكوناته نبتًا تامًا، وإبعاده عن الساحة الفكرية والحضارية كلية، ومنهم القائل بالتوفيق والتلفيق بين التراث والحضارة المعاصرة.. وبين هذا وذاك درجات ومستويات يقوم الكتاب باستجلائها ودراستها وبيانها ضمن ما أوتيت من قدرة، وما توفرت لدي من أدوات ومعرفة، محاولًا مناقشة هذه الأفكار نقاش الفكر للفكر، والعقل للعقل بما أوتيت لذلك من قوة.. ولقد تعلمت أن لا وجود لفكر مقدس أنتجه بشر مهما علا في المنزلة، ومهما ارتفع في سلم العقل، فالكل خاضع لمشرحة النقد، ولقد مارسْتُ هذا المبدأ وهذا الفكر على كتابات هؤلاء فكان هذا الكتاب.

سبب اختيار الموضوع:

ولعل سائلًا يسأل - خاصة من أصحاب الفكر الإسلامي -: لماذا ترهق نفسك وتمضي تضيق وقتك في دراسة هؤلاء؟ ألا يوجد ما هو أهم من هذه (الترهات) لتمضي عمرك في دروبها؟ أليس هذا من ضياع الأوقات والأعمار والأموال بلا فائدة؟

أليس من المبادئ أن « أميتوا الباطل بإماتة ذكره »؟ ماذا ترجو أن تحقق للأمة وللعلم وللعصر من فائدة في هذه الدراسات؟... إلخ.

لقد واجهني هذا السؤال أثناء وقبل كتابتي واختياري لهذا الموضوع للبحث فيه ولدراسة فكر الحداثة العربية، حيث شغلني هذا البحث على مدى سنين وأيام طوال مرت كأنها الدهر، فوصل بي المقام أن أصبح الكتاب الحداثي ملازمًا لي في حليّ وتَرَخالي، فأثناء إعداد هذه الدراسة قدر لي زيارة مدينة رسول الله ﷺ وأثناء زيارتي للقبر الشريف كان بيدي كتاب لأحد الحداثيين، فلما مررت بالقبر سألتني أحد (الشيوخ) والذي يقف لتنظيم الناس للمرور بالقبر عما أحمله! فأخبرته، فسألني عن محتوى الكتاب فأجبته، فأخذ يسدي لي النصائح بعدم الاشتغال بهذا الفكر، وعدم جدوى القراءة لهؤلاء، ونصحني - كغيره من الأصدقاء المخلصين - بأن هذا الجهد لو بذل في شيء آخر لكان أفضل وأكثر نفعًا.. فهل الكتابة في هذا الموضوع من باب الترف الفكري وما يندرج تحت ما لا فائدة فيه من العلوم؟ أم من العلوم الواجب تعلمها (بمعنى فرض الكفاية)؟ هل المنهج الصواب الولوج من هذا الباب والتخصص فيه؟ أم الأفضل البقاء على الأطراف والسير حول حماه؟ هل من فائدة عملية وعلمية أرجوها من هذا الكتاب؟ أم هي مجرد أفكار نظرية بعيدة عن التطبيق؟ ما الذي أرجو إضافته في هذا الكتاب؟ وهل لي سابق عليه في الكتابة؟ وهل أحتاج إلى تأصيل لأكتب في مثل هذا الموضوع؟ أسئلة كثيرة وقفتُ عندها طويلاً، وحاكت في صدري قليلاً قبل وأثناء الكتابة إلى أن شرح الله صدري للموضوع.

فإن الحداثة المعاصرة في أيامنا هذه انتقلت من حديث القاعات المغلقة، والصالونات السياسية، والمقاهي الثقافية، والنخب الفكرية، فصارت إلى حديث الشارع ووصلت إلى مسامع الخلائق، فلم يبق لصاحب رسالة أن يقف مستمعًا ومشاهدًا دون أن يقدم لذلك شيئًا، ولقد استوقفتني مقابلة مع أحد مخرجي السينما المصرية بعد أن أخرج فيلمًا عربيًا أثار استهجانًا وضجة شعبية في الشارع، وهما المخرجان: خالد يوسف ويوسف شاهين، فقال في إحدى الصحف المحلية^(١): لقد آن للفكر التنويري أن يصبح فكر الجماهير، ويخرج من قوقعة النخب الثقافية.. وذكر د. محمود إسماعيل (وهو

(١) جريدة الغد الأردني، يوم السبت تاريخ (٢٠٠٨/٧/١٢).

أحد الحداثيين المغمورين) قال: (لقد عبر فكر النهضة بامتياز عن تواجد شاحب لبورجوازية هزيلة وغير فاعلة، لذلك ظلت مشروعات الإصلاح حبيسة عقول النخبة المفكرة، دون مردود شعبي يذكر، كما أن الإنجازات كانت جد محدودة)^(١). فهذا الكلام الذي يذكره طبق واقعيًا، فانتقلت الحداثة إلى الشارع الشعبي من خلال عرض أفكارها على شبكات التلفزة على شكل أعمال فنية تروج لهذا الفكر، كما أصبح لهم منابر يتحدثون من خلالها عبر اللقاءات الإعلامية على القنوات الفضائية، وما يصدر عنه من فتاوى غريبة، وما يجدونه من قبول لدى الجماهير غير مسبوق سوى الكتب والمنشورات التي تمتلئ بها المكتبة العربية اليوم.

والأمر الآخر الذي شجعني للكتابة في هذا الموضوع أن علماء كبارًا من الأمة قد ردوا على شبهات عصورهم من أهل الكلام والمبتدعة وغيرهم، من أمثال الغزالي في تهافت الفلاسفة وفي المنقذ من الضلال، وابن تيمية في منهاج السنة وفي درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، والإمام الأشعري قبلهم، وقبله الإمام الشافعي، وفي كل عصر برز علماء للذب عن الإسلام والرد على شبهات الخصوم، فلم أكن بدعًا من العمل.

ولقد استغرقت ما يقرب من ثلاث سنين في بحثي، قمتُ خلالها بقراءة العديد من كتب الحداثيين العرب، وبعض الكتب المترجمة من الفكر الغربي قراءة نقدية، سوى المقالات وتصفح المواقع الإلكترونية على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) وغيرها، حتى أصبح الكتاب الحداثي ملازمًا لي في حلي وترحالي.

وقد واجهتني العديد من الصعوبات كان أبرزها صعوبة الحصول على الكتاب الحداثي لقلة تداوله في بلادنا، مما اضطرني إلى السفر عدة مرات إلى بيروت ودمشق للحصول على الكتاب الحداثي، وقد قُدِّر لي خلال هذه السفرات الالتقاء مع عدد من الحداثيين وإجراء حوار ونقاش معمق معهم، فكان منهم أن التقيت بنصر حامد أبي زيد في بيروت قبل أشهر من وفاته، وتم عقد نقاش هادئ استمر قرابة ثلاث ساعات بحضور اثنين من تلاميذه، وكان نقاشًا جميلًا ألزم فيه الحجة في بعض المسائل، واختبرتُ قدرتي على مناظرة أساطين الحداثة، كما التقيتُ في إسطنبول

(١) د. محمود إسماعيل: في تأويل التاريخ والتراث (ص ٦٣).

بالدكتور خيرى قرياش، وهو أحد الحداثيين الأتراك الذي تناول السنة على الملأ أثناء إحدى جلسات مؤتمر يحضره ممثلون شعبيون من (٧٨) دولة قمّت بالرد عليه على الملأ، ثم جرّث جلسة حوارية هادئة على هامش المؤتمر ألزم فيها الحجة ببعض المسائل. وقد استفدتُ كثيراً من هذه الرحلات واللقاءات التي تمت عرضاً دون ترتيب مسبق، حيث جمعتُ بين محاوراة الحداثي من خلال كتابي إلى محاورته شفاهاً وتبادل الآراء، وقد استمرت العلاقة معهم عبر شبكة الإنترنت بعد العودة.. سوى اللقاء مع بعض الأساتذة المهتمين بدراسة الحداثة من أبناء الخطاب الإسلامي خارج الأردن واستمرار التواصل معهم من أمثال د. محمد الخطيب.

مشكلة الدراسة:

تأتي هذه الدراسة للإجابة عن سؤال مفاده: هل السنة النبوية التي بين أيدينا صالحة لزماننا هذا؟ أم أنها وليدة ظرف زمني انقضى فانقضت صلاحيتها معه؟ هل السنة وحي أم هي تجربة بشرية محضة؟ وهل المنهج النقدي لأهل الحديث قادر على تنقية السنة مما شابها أم هو بحاجة إلى معايير جديدة؟ هل تصلح الأدوات الحداثية النقدية لتطبيقها على السنة؟ وهل من خوف على السنة من تطبيق مناهج النقد الحداثية عليها؟ ما هو موقف الحداثي العربي من السنة النبوية ومن النص عموماً؟ وما هو الخفي أو المسكوت عنه من مواقفه تلك؟ هل قول الحداثي وفعله بدعاً من القول أم له سابق في التراث؟.. هذه الأسئلة وغيرها تهدف الدراسة تجليتها والإجابة عنها.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة بالأمور التالية:

١ - تناول الحداثيون مسألة السنة بطريقة غير معهودة في السابق مشيرين حولها العديد من الشبهات تطال الأصل المعرفي للسنة من حيث مصدرها وصلاحيتها وديمومتها.. مما يستلزم الوقوف عندها.

٢ - القول بأن منهج أهل الحديث النقدي لم يصلح لنقد السنة وتنقيتها من الشوائب قديماً، فهو غير صالح لنقدها حديثاً؛ لكونه يعتمد النقد الخارجي للأسانيد بدلاً من النقد الداخلي.

٣ - المناهج والأدوات الحداثية الجديدة التي عمل القوم على تطبيقها على السنة من البنيوية والتاريخية والهرمينوطيقا والتفكيك.. مما يستوجب تناوله في دراسة علمية لبيانها والوقوف على صلاحيتها.

٤ - تتعرض السنة لانتقادات شديدة وهجوم لاذع يهدف لإقصائها عن دائرة التأثير والفعل مما ينبغي الوقوف عنده بوضوح واستجلاء.

٥ - جاءت هذه الدراسة لتقف على الفعل الحداثي وموقفه من السنة وأدواتهم بذلك ودعواتهم التي يدعون إليها والمسوغات التي استندوا إليها.. مما أوجب دراستها دراسة علمية لاستجلائها والوقوف عليها وبيانها بوضوح.

منهجية الدراسة:

ولقد اتبعتُ في بحثي منهج الاستقراء التحليلي حيث قمتُ باستقراء آراء الحداثيين وموافقهم من السنة، ثم تحليلها باتباع أدوات التحليل النقدي للنصوص، متبعاً في ذلك الأدوات الإسلامية في النقد، وكذا الأدوات الحداثية في القراءة والفهم للتمكن من قراءة كلام القوم بلغتهم وأساليبهم الخاصة، ثم قمت بتصنيف هذه المواقف وبيان الرأي فيها من خلال مناقشتها بلغة القوم، وبما ترسخ لديّ من معارف خلال سني دراستي للحديث النبوي الشريف وعلومه لدى المسلمين متبعاً الحياد العلمي في نقاش الآراء ما وسعني الجهد، محاولاً في ذلك أن أحاور الحداثي بلغته لأضيف إلى المكتبة الإسلامية في هذا المجال كتاباً أظن أنها تفتقر إليه بخروجه عن مألوف ما كتب في هذا الموضوع من الباحثين والعلماء المسلمين.

وقد حاولتُ المزاجية بين منهج المحدثين النقدي بمعالجته للرواية بشقيها الداخلي (المتن) والخارجي (السند) وبين مناهج الحداثة وقراءاتها التي اعتمدت على النقد الداخلي للرواية، محاولاً التعمق في محاوره الحداثيين وفق مناهجهم الخاصة ومناقشتهم وفقها، مع عدم إغفال منهج المحدثين وبيان حال الروايات عندهم، مع إدراكي بأن هذه الأحكام لا تعني الشيء الكثير عند الحداثي الذي لا يثق ابتداءً بمنهج المحدثين ولا يقول به.

ومما تجدر الإشارة إليه أنني ابتعدتُ عن التعميم، فإذا ورد في الكتاب أي من

العبارات دون تقييد كقولي (الحداثيين، الحداثي) دون تقييده (بيعض) أو ما شابه فيكون التقييد مرادي وإن لم أذكره بعض الأحيان، وكذا فإنني أردت التنوع في الاقتباسات، فلعل فكرة توافق عليها أكثر من كاتب فيكون اختياري للاقتباس من أحدهم دون غيره، إما لكون الفكرة أكثر وضوحًا مما لدى غيره، أو رغبة بتنوع الاقتباسات والأسماء كي لا يقتصر البحث على أشخاص دون غيرهم.

في تخريج الأحاديث من صحيح الإمام مسلم يتم الإيعاز في الهامش إلى اسم الكتاب الذي أورد فيه الإمام مسلم الحديث، وذكر عنوان الباب الذي أثبتته النووي شارح مسلم؛ وذلك تسهيلًا على من أراد المراجعة، ليس سهوًا مني.

قد ترد بعض الأخطاء اللغوية أو البيانية في الاقتباسات، فتكون هذه الأخطاء من المصدر الذي نقلت عنه، حيث اعتمدت إيراد الاقتباس بأخطائه دون تصويب، وقد أذكر الصواب في بعض الأحيان في الهامش خاصة عند اختلاف المعنى، وأحيانًا لا أذكر.

وقد اعتنيت باستجلاء الفكر وبيان المنهج مبتعدًا عن ألفاظ الحكم على النوايا والأعماق، مبتعدًا عن إصدار أي حكم من أحكام الهداية أو الضلال على أي شخص، فهذا ليس منهجًا للباحث.

محددات الدراسة:

هذا الكتاب يستهدف الوقوف على مواقف الحداثيين من السنة واستجلاءها، فيكون موضوعه استقراء المواقف لا الأشخاص، فإذا وجدت أن الفكرة قد اكتملت، فإنني لا أذكر كل من قال بها، بل أكتفي بالإشارة إلى واحد أو أكثر حسب الحاجة والضرورة من وجهة نظري، فقد جمعت ما يزيد عن الأربعة آلاف بطاقة في هذا الموضوع ما ذكرت منها لا يصل إلى الخمس؛ لذا لم أكرر أي اقتباس ولو مرة واحدة.

أهم الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع:

تجدر الإشارة إلى أنه - وبضوء اطلاعي - لم أجد دراسة تناولت الموضوع بشكل مباشر، فكل الدراسات الإسلامية التي تناولت الحداثة تناولتها إما من زاوية القرآن أو من زاوية العقيدة، أو من زاوية الفكر.. أما من حيث السنة فلم أقف على كتاب تناول الموضوع مباشرة، مع التنويه بوجود بعض الكتب التي اعتنت بالرد على شبهات

الحداثيين والمستشرقين، ولكنها تناولتها من زاوية الرد على الروايات، وليس مناقشة أصول المنهج والأدوات.. ولكن يمكن ذكر بعض الدراسات السابقة، وهي دراسات غير مباشرة يمكن تصنيفها إلى صنفين:

الصنف الأول: الدراسات التي تناولت طعون الحداثيين والمستشرقين على بعض الأحاديث: فناقشت هذه الطعون وبينت وجهها تفصيلاً دون الوقوف على أصول المنهج وأدواته، بل اكتفت بالرد ببيان حال الرواية من الصحة أو الضعف وفق منهج أهل الحديث، أو بيان الفهم الصحيح للمعنى المتعارض أو المشكل، أو بيان سوء توظيف الحداثي للرواية.. ومن الأبحاث التي هذه صفتها:

ما كتبه الدكتور مصطفى السباعي رحمته الله في كتابه « السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي »، حيث بين فيه الأحاديث التي أوردها أبو رية، وأحمد أمين، وجولد زيهير طاعنين بالسنة من خلالها فتناولها بالرد وبيان حالها، ولم يتطرق إلى مناقشة أصل المسألة والأدوات الحداثية لقراءة النص والاستشهاد به.

وكذا ما كتبه عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني في كتابه « الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة »، حيث تناول الموضوع كما تناوله السباعي ولكنه قصر بحثه على الأحاديث التي أوردها أبو رية فقط.

ومنها ما أورده محمد أبو شهبه في كتابه « دفاع عن السنة » في رده على الأباطيل وبيانه لحال الروايات التي أوردها أبو رية وبعض المستشرقين على الأحاديث كسابقه.

الصنف الثاني: من تناول موضوع الحداثة فجاء ذكر السنة فيه عرضاً غير مقصود لذاته: ومن هذه الدراسات ما كتبه د. الجيلاني مفتاح في كتابه « الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأولى والقرآن الكريم » وقد خصص منه بما لا يتجاوز (١٣) صفحة لموضوع مفهوم السنة عند الحداثيين مطبقاً على اثنين من الحداثيين هما: محمد شحرور، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، فتناول الموضوع غير مُستجِل له وعلى عجلة مما لا يرتقي لإعطاء الموضوع حقه، فغرض كتابه القرآن لا السنة.

ومن هذا الصنف ما كتبه لؤي عبد الرحمن أبو نيهان في بحثه بعنوان « الاتجاه العقلي في نقد الحديث دراسة مقارنة تطبيقية » وهي رسالة دكتوراه في جامعة

اليرموك في الأردن غير منشورة، تناول فيها الباحث الاتجاهات العقلية في النقد لدى المحدثين، وبين فيها مكانة العقل واستخداماته لدى النقاد، وتعرض لموضوع المناهج الفكرية المعاصرة في اتهاماتها لأهل الحديث بعدم استخدام العقل، ولكن لم يتطرق إلى المناهج الفكرية الحداثية في تعاطيها مع الحديث النبوي، فكانت الدراسة تستجلي التراث أكثر من كونها تناقش الفكر الحداثي المعاصر، وغايتها الوقوف على الاتجاه العقلي للمحدثين.

وسوى ذلك لم أجد من كتب في الموضوع - على ضوء اطلاعي - مما استلزم الكتابة فيه ملء فراغ قد يكون موجوداً في هذا الجانب من المكتبة الإسلامية.

خطة الدراسة:

قسمت كتابي هذا إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة على النحو التالي:

* الفصل الأول: وهو الفصل التمهيدي وهو بعنوان: الحداثة العربية المفهوم والنشأة ومصادرها من التراث. وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: مفهوم الحداثة ومفهوم الخطاب الإسلامي.
- المبحث الثاني: نشأة الحداثة العربية وتطورها.
- المبحث الثالث: نقد الحداثة ونقد الخطاب الإسلامي.
- المبحث الرابع: الحداثة العربية ومصادرها من التراث الإسلامي.

* الفصل الثاني: الحداثة وإنكار السنة: وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: نفي صفة الوحي عن السنة النبوية.
- المبحث الثاني: إنكار المكانة التشريعية للسنة النبوية.
- المبحث الثالث: إنكار الثبوت التاريخي للسنة.
- المبحث الرابع: نفي عدالة الصحابة والطعن بمدارات الرواية.

* الفصل الثالث: الحداثة وإعادة نقد السنة: وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: رفض القراءة الإسلامية للنصوص، ورفض منهج أهل الحديث

النقدي.

- المبحث الثاني: النقد الداخلي والنقد الخارجي.
- المبحث الثالث: إعادة نقد السنة بعرضها على القرآن.
- المبحث الرابع: إعادة نقد السنة بعرضها على روح الإسلام والقيم العليا للمجتمع.
- * الفصل الرابع: الأدوات الحداثيّة لنقد السنة والنصّ عمومًا: وفيه خمسة مباحث:
 - المبحث الأول: القراءة البنيوية لنقد السنة والنصّ عمومًا.
 - المبحث الثاني: القراءة التاريخية لنقد السنة والنصّ عمومًا.
 - المبحث الثالث: التأويل والهرمينوطيقا.
 - المبحث الرابع: القراءة التفكيكية لنقد السنة والنصّ عمومًا.
 - المبحث الخامس: الاستشهاد بالشاذ والمستبعد من التراث.
- الخاتمة: ذكرت فيها أهم ما توصلت إليه الدراسة من نتائج وخرجت بتوصيات. وكان من ضمن هذه الدراسة أربعة فصول آخر تم حذفها اختصارًا وهي: المنطلقات الفكرية للحداثة العربية، وفصل المصادر المعرفية للحداثة.. حيث تم إثبات الجزء المتعلق بالمصادر من التراث فقط في المبحث الأخير من الفصل الأول هنا، وفصل بعنوان: تفكيك المعتقدات والقيم والثوابت، وكان الفصل الأخير دراسة تطبيقية لبيان صحة النظرة التاريخية عند بعض الحداثيين فكان بعنوان: أثر الهرمسية في مدرسة الجزيرة الفراتية الحديثة.. حيث قمت بدراسة أثر الفكر الهرمسي الغنوصي الذي ذكر الجابري أنه كان منتشرًا في تلك المنطقة، ودراسة مدى تأثير أحاديث تلك المدرسة بالمذهب الغنوصي الهرمسي لبيان صحة المنهج التاريخي من عدمه.. ولكن تم حذف هذه الفصول الأربعة من هذه الدراسة اختصارًا، سائلًا المولى أن يعين على إخراجها في قابل الأيام.

وختامًا...

هذا جهد المقل أضعه على مشرحة النقد، سائلًا المولى عز شأنه وتقديست أسرارهِ، وعظمت رحمته وتجلّى بغفرانه، أن يتقبله وأن يجزيّني بالإحسان إحسانًا، وبالتقصير عفوًا وغفرانًا، فإن كُنْتُ أَحْسَنْتُ فذلك بفضل الله ومُنْتَهى عليّ، وإن أسأتُ فذلك من حظ النفس وعمل الشيطان، سائلًا المولى العفو والغفران.

وأنا لا أزعج بأنتي قد أغلقتُ باب البحث في هذا الميدان من خلفي، ولكن حسبني طرقتُ موضوعًا يستحق البحث والدراسة - من وجهة نظري - وسرت دربًا شائكًا متشعبًا تشعب العقول والمدارك، ولكن حسبني أن أذب عن سنة المصطفى ﷺ ما يرميها به المخالفون، لأسهم في هذا الميدان العظيم، عسى أن يكون هذا الكتاب شافعًا لي يوم الدين، سائلًا الله ﷻ القبول وأن يلهمنا الرشاد وأن لا يكلنا إلى أنفسنا طرفة عين ولا أقل من ذلك ولا أكثر، وأن يستعملنا ولا يستبدلنا وأن يجعلنا من العاملين العالمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين
وأصلي وأسلم على رسوله الأمين

د. الْحَارِثُ فَخْرِي عَيْنىَ عَبْدُ اللَّهِ

٢٠١٠/٧/١٢ م



الفصل الأول

الحداثة العربية :

المفهوم والنشأة ومصادرها من التراث

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الحداثة ومفهوم الخطاب الإسلامي.

المبحث الثاني: نشأة الحداثة العربية وتطورها.

المبحث الثالث: نقد الحداثة ونقد الخطاب الإسلامي.

المبحث الرابع: الحداثة العربية ومصادرها من التراث الإسلامي.

المبحث الأول

مفهوم « الحادثة » ومفهوم « الخطاب الإسلامي »

يتم في هذا المبحث تناول المفاهيم المتعلقة بالحادثة، وتلك المتعلقة بالخطاب الإسلامي، فلقد أقبلت الحادثة على الأمة الإسلامية بفكرها حاملة معها مستلزماتها ومنظوماتها من المفاهيم الجديدة، ولقد تناول الحداثيون هذه المفاهيم وبدأوا يمارسون النقد، ويتعاطون الفكر ويعبرون عنه بها، فسيتم بيان مرادهم منها، وكذلك توضيح المراد من « الخطاب الإسلامي » مفهومه ومتعلقاته.

المطلب الأول

مفهوم « الحادثة » ومتعلقاته

عند تناول مفهوم « الحادثة » يطرح سؤال: هل يمكن تحديد مفهوم واضح للحادثة؟ ومن هو « الحداثي »؟ وهل يمكن جمع الحداثيين بوصف محدد؟
المعنى اللغوي للحادثة:

بالعودة لقواميس اللغة العربية تجد أن مصطلح « الحادثة » وهو مصدر للفعل حَدَثَ يحدث حدثاً حدثاً، يستخدم للدلالة على معانٍ من أهمها^(١):
أ - الجديد وهو نقيض القديم^(٢).

ب - الكلام والخبر^(٣).

وبالرجوع إلى استخدامات النص القرآني والسنة النبوية لهذا المصطلح تجد القرآن

(١) تناول محمد رشيد ريان هذا المصطلح في كتابه: الحادثة والنص القرآني، وهي رسالة ماجستير غير منشورة، ولزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إليها (ص ١٠)، مكتبة الجامعة الأردنية.
(٢) انظر ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل (ت ٧١١ هـ): لسان العرب (٧٥/٣)، دار إحياء التراث مؤسسة التاريخ العربي - بيروت (ط ٣). وانظر إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، حامد محمد النجار، محمد علي: المعجم الوسيط (١٦٠/١)، مجمع اللغة العربية، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
(٣) البستاني، المعلم بطرس (١٩٨٣ م): محيط المحيط (قاموس مطول للغة العربية)، (ص ١٥٣)، منشورات مكتبة لبنان - بيروت.

الكريم لم يرد فيه لفظ « حادثة » ^(١) بهذه الصيغة، وإن كان استعمال صيغاً أخرى لذات الجذر، وكلها جاءت بالاستعمال اللغوي للكلمة.

أما في السنة النبوية فقد ورد استعمال هذه اللفظة « الحادثة » في مواضع قليلة بهذه الصيغة، منها:

الأول: عند البخاري ^(٢) من حديث هشام عن أبيه عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال لي رسول الله ﷺ: « لولا حادثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام، فإن قريشاً استقصرت بناءه وجعلت له خلفاً ». « قال أبو معاوية: حدثنا هشام: خلفاً يعني باباً ».

والثاني: عند الإمام أحمد ^(٣) من حديث عباد بن عبد الله بن الزبير، قال: سمعت عائشة تقول: « مات رسول الله ﷺ بين سحري ونحري وفي دُولتي لم أظلم فيه أحداً، فمن سفهي وحادثة سني أن رسول الله ﷺ قبض وهو في حجري، ثم وضعت رأسه على وسادة وقمت ألتدم مع النساء وأضرب وجهي ».

يلاحظ من خلال هذين الموضعين ^(٤) أن استخدام الحديث النبوي لهذا اللفظ « الحادثة » جاء بالمعنى اللغوي الصرف، وهو بمعنى الجديد وعدم الخبرة في الحياة بسبب صغر السن أو قرب العهد.

وذهب ريان إلى أن هذه اللفظة دخيلة على اللغة العربية وليست أصيلة فيها، مستنداً لقلة استخدام العرب لهذه الكلمة، بدليل عدم إفراء معاجم اللغة لها حيزاً كبيراً في معاجمهم، وأنها لم تأت في الحديث النبوي إلا مضافة إلى شيء آخر ^(٥).

(١) بالرجوع إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي، لم نجد هذه اللفظة.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ): الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب الحج / باب فضل مكة وبنائها وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا آلِيَّكَ مَتَابَعَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [البقرة: ١٢٥]، (٣/ ٥٥٥)، مكتبة دار السلام - الرياض (ط ٣)، (٢٠٠٠م).

(٣) الشيباني، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ): المسند (٦/ ٢٧٤)، دار صادر - بيروت.

(٤) إذا أردنا التوسع في البحث حول استعمال هذه اللفظة « الحادثة » وورودها في الحديث النبوي سنجد غير هذين الموضعين، ولكن الهدف ليس تكثير الاستشهاد، بل تجلية طريقة الاستعمال لهذه اللفظة في الحديث، وفي هذين الموضعين كفاية ويتحقق المقصود. والله أعلم.

(٥) انظر: ريان، محمد رشيد: الحادثة والنص القرآني (ص ٩)، مرجع سابق، حيث أراد المعنى ومفهوم =

ولعل الملحوظتين اللتين ذكرهما صحيحتان، ولكن هذا لا ينفي أن تكون لفظة « الحداثة » أصيلة في اللغة العربية بدليل وجودها في معاجم اللغة، واستعمالها لدى العصر الأول المعتبر حجة في اللغة، أما كون الحديث النبوي استخدم هذه اللفظة مضافة لغيرها فهذا لا يخرجها عن أصالتها في اللغة العربية، فكثير من الكلمات يكثر استعمالها في عصر معين على نحو مخصوص ثم بفعل تغير الأزمان يصبح لها مدلول جديد آخر.

أما عدم إفراد معاجم اللغة لها بابًا وحيزًا كبيرًا، فذلك لأن المعنى الاصطلاحي الجديد لهذه اللفظة لم يأت إلا متأخرًا.

والظاهر أن هذه اللفظة أصيلة في معاجم اللغة العربية وليست دخيلة على العربية من خارجها، وغاية القول أنها انتقلت من المعنى اللغوي المعهود في خطاب العرب إلى معنى اصطلاحى جديد مدلوله دخيل على اللغة العربية، وفرق بين أن يكون ذات اللفظ دخيل وجديد، وبين المفهوم أن يكون جديدًا أو غير معهود للعرب في خطابها.

مفهوم « الحداثة » الاصطلاحي:

تعددت تعريفات الحداثة بتعدد جوانب النظر إليها، فكان للباحثين في مفهومها تعريفات متعددة:

أولاً: من عرفها بأنها الشيء الذي لا يعرف: حيث إن هذا الفريق عندما نظر إلى الحداثة ومكوناتها وفكرها وما تدل عليه، وجد من سماتها عدم الانضباط وعدم الوضوح، وعدم الاستقرار على حال ثابت.. فوجد أنه من الصعوبة بمكان الوقوف على تعريف محدد لها فعرفها بأنها الشيء الذي لا يعرف^(١).

ثانياً: تعريفها من منطلق نتائجها ومنطلق الصراع مع الطبيعة: فهي (استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية)^(٢) فهذا التعريف من زاوية

= اللفظ واستعمالاته المعاصرة، وإن كان ذكر ذلك في معرض الحديث عن المعنى اللغوي للفظ.

(١) بارة، عبد الغني (٢٠٠٥ م): إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقاربات حوارية في الأصول المعرفية (ص ١٥، ١٦)، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة.

(٢) أركون، محمد: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر (ص ١٨١)، ترجمة: هاشم صالح.

الصراع بين الإنسان وبين الطبيعة أو الكون، ورغبة الأول بإخضاع الثاني لسلطوته وحكمه بما يعنيه من تأليه الإنسان، فهي (ممارسة السیادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السیادة على الطبيعة والسیادة على المجتمع والسیادة على الذات)^(١). وهذا ما يذهب إليه أركون ومن وافقه في نظرة الصراع في علاقة الحداثة مع الطبيعة.

ثالثاً: من جانب علاقتها بالموروث: فهي (حركة انفصال وتقاطع عن التراث والماضي لكن ليس لنبذه، وإنما لاحتوائه وتكوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد، ومن ثم فهي.. استمرار تحويلي لمعطيات الماضي وقطیعة مع الاندماج فيه)^(٢) وبعبارة أخرى (الحداثة.. الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي)^(٣) أي: نقد التراث وفق مناهج العصر الراهن ومعطياته، فهي تتجاوز للتراث بمختلف مكوناته سواء أكان هذا التجاوز من خلال نبذ التراث ابتداءً، أم من خلال احتوائه وإدماجه فيها أولاً، فيتم الاستيعاب، فالاحتواء، فالهضم وفق آليات ومناهج النقد والأيدولوجيا والانتقاء النفعي، ومن ثم إخراج إنتاج جديد يختلف شكلاً ومضموناً عن مدخلاته، تماماً مثل عملية الإنتاج الصناعي، تدخل مواد خاماً كالحديد مثلاً، تخرج أدوات متنوعة أسلحة أو مركبات أو أجهزة طبية ونحوه.

وإلى قريب من ذلك ذهب آخر إلى تعريف الحداثة من منطلق التجاوز المطلق والنبذ للتراث، ف (الحداثة سمية^(٤) للأقوال والأشياء غير المعروفة من قبل، وبهذا المعنى لكل عصر حدائته)^(٥).

(١) عبد الرحمن: روح الحداثة (ص ٢٣) . مرجع سابق.

(٢) واليا، شيلي (٢٠٠٦م): صدام ما بعد الحداثة، إدوارد سعيد، وتدوين التاريخ (ص ١٤٢)، ترجمة: عفاف عبد المعطي، رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة. وذات التعريف نقله عبد الغني باره في كتابه إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب العربي المعاصر (ص ٢٨، ٢٩) وبنفس العبارات مقتبساً إياه من محمد سيلا وعبد السلام بن عبد العالي من كتابيهما (الحداثة)، دار توبقال (١٩٩٦م). وكأن شيلي واليا أخذ هذا التعريف منهما ولم ينسبه لمصدره عند تعريفه له.

(٣) الجابري، محمد عابد (٢٠٠٦م): التراث والحداثة دراسات ومناقشات (ص ١٥)، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت (ط ٣).

(٤) هو الشيطان المتشابهان بالاسم نفسه مع اختلافهما بالمضمون.

(٥) أدونيس، علي: النص القرآني وآفاق الكتابة (ص ٩٥، ٩٦)، دار الآداب - بيروت.

رابعاً: من جانب المناهج المعرفية التي أنتجتها: فهي (الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم، الرؤية التي أعادت بناء مصوغ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري، على نحو نوعي مختلف أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة) (١) حيث (تشمل كلاً من البنيوية والسيمولوجيا ونظرية القراءة واستراتيجية التفكيك) (٢)، فهذه أدوات الحداثة لتمارس عملياتها المتلاحقة من الشك والتعرية وإظهار المسكوت عنه وما يخفيه النص (٣).

خامساً: من جانب نشوئها وعلاقتها بالكنيسة وطبقة الإكليروس: (إذ تعرف... بأنها مجموعة العقائد والميول التي لها هدف مشترك يتمثل في تجديد الثيولوجية والعقد الاجتماعي وسلطة الكنيسة لجعلهم يتماشون مع ما نؤمن به أنه ضروري في حياتنا. بعبارة أخرى اقترن ظهور هذا المصطلح بالأزمة الدينية التي مرت بها أوروبا في العصور الوسطى) (٤).

سادساً: من جانب الصراع الحضاري بين الغرب والشرق وفرض النموذج الغربي - أو محاولته - لنفسه ونمطه الحضاري على الآخر، فعرفها ب (ما هو عليه الغرب خصوصاً أمريكا الآن.. الأمر الذي يجعل محاولة إبعاد الإشكال الحضاري وخصوصاً الهوية والثقافة عن موضوع الحداثة تمويهاً لفظياً) (٥) فهي صراع حضاري يقوم الغرب بفرض سيطرته على الكون.

سابعاً: من عرفها بنظرة شمولية: فنظر إليها من زاوية الصراع الحضاري، وكذا المناهج المعرفية المعاصرة التي أنتجها الغرب، ومن زاوية غاياتها.. فذهب الريان إلى

(١) بلقزيز، عبد الإله (٢٠٠٧م): العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين (ص ٥٨)، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.

(٢) بارة، عبد الغني: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، (ص ٢٦)، مرجع سابق.
(٣) انظر حرب، علي (٢٠٠٠م): حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية (ص ٣٤)، المركز الثقافي العربي - بيروت، الدار البيضاء، (ط ١).

(٤) بارة، عبد الغني: إشكالية تأصيل الحداثة (ص ١٦، ١٧)، مرجع سابق.

(٥) شفيق، منير (١٩٩٩م): في الحداثة والخطاب الحداثي (ص ٤١، ٤٢)، المركز الثقافي العربي - بيروت والدار البيضاء (ط ١).

تعريف الحداثة بأنها: (محاولة الإنسان المعاصر رفض النمط الحضاري القائم والنظام المعرفي الموروث، واستبدال نمط - جديد معلمن - تصوغه حصيلة (خليط) من المذاهب والفلسفات الأوروبية المادية الحديثة به على كافة الأصعدة الفنية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية..)^(١) ولكن يلاحظ على هذا التعريف الطول من جهة، وعدم ذكره لبعض مرتكزات الحداثة الرئيسة من العقل، وأنه مشروع يستهدف الإنسان.. من جهة أخرى.

التعريف المختار:

والذي يظهر هو أن هذه التعريفات السابقة إنما غلبت جانبًا من جوانب الحداثة في تعريفهم لها، أو أغفلت جوانب أخرى لم يتضمنها تعريفهم، سواء أكانت صادرة ممن ينتمون إلى المنهج الحداثي أم من عرفها من موقف الناقد لها - مثل الريان وشفيق - ولتحديد مفهوم قد يكون أقرب إلى الصواب يمكن القول: إن جميع الحداثيين^(٢) - من وجهة نظري وفي ضوء اطلاعي - يلتقون على أفكار عامة يمكن إجمالها فيما يلي:

١ - اعتمادهم على العقل مرجعية أولى ومصدرًا معرفيًا أوليًا وإن بدرجات متفاوتة فيما بينهم.

٢ - محاولة تقديم نموذج لخروج الأمة العربية - وليس الإسلامية بناء على النظرة القومية للدولة اقتداءً بالنموذج الغربي الذي أقام دوله على أساس القومية - من مأزقها الراهن المتمثل بتأخرها وتخلفها عن مصاف التقدم سواء بنبذ التراث جملة أو تدريجيًا، أو بالانخراط بالنموذج الأوروبي وأخذ به بكافة مكوناته، أو بالانتقاء واختيار بعضه وترك الآخر.

٣ - الانبهار بالحضارة الغربية وما أنتجته من أفكار ومناهج وتقنيات وإن بدرجات متفاوتة.

٤ - النظر إلى التراث بأنه سبب في تخلف الأمة وتأخرها.

(١) ريان، محمد رشيد: الحداثة والنص القرآني (ص ١٥)، مرجع سابق.

(٢) يقصد بهم الحداثيون العرب موضوع هذا البحث.

- ٥ - النظر إلى العلاقة بفن الإنسان والكون على أنها علاقة صراع وبحث عن السيطرة لسيادة الإنسان عليها، خلافاً لنظرة التعايش والاستخلاف الإسلامية.
- ٦ - الإنسان هو الغاية والحياة الدنيا هي المنتهى، ولا سعادة للإنسان إلا في الدنيا ومادية القيم والمعايير.

وفي ضوء هذه النقاط الست المتقدمة يمكن تقديم تعريف للحدثاء على أنها: « محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرر من قيوده (ثوابته) ليحقق تقدم الإنسان ورقبه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدراته لخدمته ».

محترزات التعريف المختار:

إن هذا التعريف المختار يحقق النقاط الست المتقدمة التي نرى أنها تمثل خصائص الحدثاء وغاياتها وآلياتها ومنطقاتها، فهي تهدف إلى إيجاد نموذج حضاري يخرج بالأمة من مأزقها الراهن، منطلقة من تجاوز التراث والقديم باتباع أدوات ومناهج النقد والفكر الحديث (الغربي مصدرًا) والعقل، وذلك بالسيطرة على الكون - كما في النموذج الغربي - واستخراج مقدراته وثرواته، وتسخيرها لخدمة الإنسان الحدثاء.

وهي « أي الحدثاء » لا تعدو كونها محاولة لصياغة النموذج؛ لأنها ليست إجابات نهائية، بل مساهمات فكرية ومحاولات تلغي كل واحدة منها الأخرى، فمن آخذ للنموذج الغربي بكل مكوناته بسلبياته وإيجابياته دون انتقاء أو تمييز، إلى آخر ينظر إلى جانب من هذا النموذج ينتقيه ويختاره ويذر الباقي، سواء اختار الجانب التقني أو الإداري أو الاقتصادي أو الاجتماعي... إلخ. فيرفض جزءاً ويأخذ بآخر أو بالباقي.

ومن محترزات التعريف التي نود التنويه بها هي أنه عندما يقال: (الإنسان) فإنما يقصد به الإنسان الحدثاء الذي يسعى للدخول إلى عالم الحدثاء باستخدامه لأساليبها، أما باقي البشر فهم لا يعدون أن يكونوا جزءاً من مقدرات الطبيعة التي يسعى الحدثاء لتسخيرها وتطويعها لخدمته وتحقيق رقيه، والذي يؤيد ذلك هو ما نسمعه في خطابات الحدثائين من المركزية الأوروبية، وما نلمسه من ممارساتهم النقدية وتعاطيهم مع التراث الغربي على أنه نهايات فكرية، بخلاف موقفهم من التراث الإسلامي الذي هو موضوعات للبحث ولا يمثل حقائق بل معطيات فكرية، وكذا فإن الممارسة الواقعية

المشخصة للحدثين على الأرض تظهر هذه النظرة المتعالية في تعاطي الإنسان الغربي الحدثي^(١) مع غيره من بني البشر، وما يطلقه من صفات وعبارات تنم عن ازدراء غير مسبوق^(٢) في تاريخ الأمم والدول، وهذا يعكس ما تمثله الحداثة وما ترتب عليها في الواقع المعاش اليوم، ومدى المأزق البشري الذي يعانيه بنو البشر في علمنا المعاصر المليء بالضياح والتخبط، والظلم المقنن والمقبول فكريًا، لتوليد طبقة إكليروس^(٣) أو ثيولوجي جديدة تتحكم بمصائر العباد مطلقة اليد والعنان لامتلاكها الأدوات، وحرمان باقي البشر من حق امتلاك ذات الأدوات لأنهم لا يستحقون الحياة، فهم بشر من درجات متدنية، ولا يملكون العقل الحدثي لضبط تصرفاتهم.

مفهوم « الحدثي » :

مما تقدم يمكن القول بأن (الحدثي) هو الشخص الذي يأخذ بهذا النموذج أو يعمل على تطبيقه في الواقع المعاش، فالحدثي هو المفكر الذي يعمل على تطبيق مفهوم الحداثة في فكره ومناهجه ودراساته التاريخية والمعاصرة.

وبما أن الحداثة أسلوب للحياة يمارس الفكر بموجبه، فهي أيديولوجيا تنتظم بها المواقف والأفكار ف (الأيديولوجيا هي قوة تعميم للواقع، خطاب مخلخل، تحريف مقصود أو غير مقصود للطبيعة الواقعية لحالة ما، وهي تتميز بقدرة عجيبة على حجب الحقيقة)^(٤) فقد أصبحت بذاتها أيديولوجيا ذات مشروع واضح عند أصحابها (وبهذا المعنى إن المفكر الحديث هو الذي يقيم علاقة نقدية مع ذاته، بما يحقق عودة دائمة للفكر على مرجعياته ومؤسساته أو على نظامه وآليات اشتغاله، وبصورة تتيح كشف مواطن العجز ومغادرة حالة القصور بإخراج قدرات جديدة للتفكير والتعبير)^(٥).

(١) ويقصد به كل من انتمى إلى هذا الفكر وهذه المدرسة، وإن لم يكن نسبه غريبًا أوروبيًا مولدًا، بل يكفي الانتماء والممارسة الفكرية.

(٢) ومن هذه الأوصاف الرجعية، والتخلف، واللاعقل،.. إلخ.

(٣) الإكليروس: هي طبقة رجال الكنيسة التي ظهرت في القرون الوسطى لأوروبا، والتي ادعت امتلاكها وحدها للمعرفة الدينية واحتكارها للفهم والمعرفة، ويقصد بها هنا هم الحدثيون أنفسهم بما آلت إليه حداثة اليوم.

(٤) جلول، فيصل (٢٠٠٥ م) : بحث نحو أفق للنقد والحوار ضمن كتاب: حوار المشرق والمغرب (ص ٤٤)، رؤية للنشر - القاهرة (ط ٤) .

(٥) حرب، علي: حديث النهايات (ص ٣٤)، مرجع سابق.

فالحدثاءف صاءب أفءفولوجفا تقوم على قراءة الواقع والنصوص وفق معطفا مسبقة تعتمد على أولفة العقل والشك والتفكفك.. ففءاعطاف مع الحدثاءة على أنها نهافاف معرففة فوزن بها الحقائق؁ ففنما فءاعطاف مع النصوص على أنها معطفا فكرفة قابلة للنقد والتوففر؁ فخطاب الحدثاءف فءءء الحجب والإبعاء بقءر ما فعلن أنه فقرأ ما فءءبفه النص وفقصفه لفنءفهي الحدثاءف من ءفء بفءاً.. ومن هنا ففءرء طه عبء الرءمن اسءءءام مصءلء (ءءاءوف) على الءءاءففن (١)؁ وذلك أن الءءاءوف (هو الءف فءعصب لءقلفء الءطففق الغربف لروح الءءاءة فف مقابل « الءءاءف » الءف لا ففءرض ففه هءا الءعصب) (٢).

الءنوفر:

فرءبء مفهوم « الءءاءة » بمصءلء « الءنوفر » ءفء فءء الءنوفر أو عصر الأنوار مقءمة لظهور الءءاءة كمرفءة فارفءفة لاءقة لعصر الءنوفر؁ وفراء به ءلك المقارباء والمواجهاء الفكرفة الءف ءرء فف أوروبا فف العصور الوسطف بفن الكفسة ورجال العلم؁ بعرض فكر الكفسة وإءاءاءه على ءرفة التفكفر وعلى معطفا العلم؁ مما أنءء مواجهه عففة بفن الفرفقفن انءهء بانطواء الفكر اللاهوفف لطفقة الأكلفروس آنءاك؁ وانءصاره فف اللاهوء؁ وظفر أصءاب الفكر العلمف واللوفرفن (٣) واسءأءروا بعلم الناسوء؁ وما فءعلق بالطبفة والكون والإنسان.

أما فف الءالة الإسلامفة العربفة الءءاءفة فقء ءاء هءا المفهوم (ءعبفراً عن وظففة مقاومة آءار ءقبة الانءطاط فف الوعى العربف؁ ومقاربة ءفيارات الفكرفة المءشعبة بمنظومات الماضف الءقاففة) (٤). وما ظهور هءا المصءلء « الءنوفر » فف أوساط الءءاءففن العرب إلا اءباعاً منهم للفكر الغربف؁ وأءءهم له بكامل ءءاففره.

(١) وذلك قفاساً على مصءلء أصولوف أو إسلاموف الءف فءب محمد أركون أن فسمى به أصءاب الخطاب الإسلامف؁ كناية على ءشءءهم وءعصبهم فف النظر إلى الخطاب الإسلامف على أنه نهافاف معرففة.

(٢) عبء الرءمن؁ طه (٢٠٠٦ م) : روح الءءاءة المءءل إلى ءأسفس الءءاءة الإسلامفة (ص ٤٧)؁ المركز الءقافف العربف - بفروء والءار البفضاء؁ (ط ١).

(٣) نسبة إلى مارءن لوءر الءف قاء المواجهاء فف وءه رجال الءفن فف المسفءفة الأوروبية.

(٤) بلقزفز: العرب والءءاءة (ص ٨٦)؁ مرجع سابق.

وقد تزامن مع عصر التنوير ظهور مصطلحات وأفكار من أمثال: العلمانية ^(١) والليبرالية ^(٢). ويطلق أحياناً على هذا العصر اسم: عصر النهضة ^(٣) عند بداية ظهور الدولة القومية في أوروبا.

مفهوم « ما بعد الحداثة » ومفهوم « العولمة »:

منذ منتصف القرن العشرين ونهاية القرن التاسع عشر الميلادي ظهر مفهوم « ما بعد الحداثة » الذي يعني عند أصحابها: مرحلة نقد الحداثة لذاتها ووقفها لمراجعة نفسها ^(٤)، مما أفرز فكراً جديداً مبنياً على مرحلة الحداثة ومتجاوزاً لها.. فبعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وتحول العالم إلى القطب الواحد الذي أخذت بموجبه الحداثة الأمريكية بفرض صورتها ونموذجها على العالم، فظهر مصطلح « العولمة » وكان مجاله الأكبر هو « الاقتصاد » الذي يتبع ضمناً للسياسة، لجعل العالم يدور حول فلك واحد يتبع لدولة عظمى واحدة ^(٥).

(١) وهي بدأت بفصل الدين عن السياسة، وانتهت إلى فصل الدين عن الحياة.
(٢) ويقصد بها: (النظام الفكري المتكامل الذي تكوّن بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، والذي حاربت به الطبقة البورجوازية الأوروبية الفتية الأفكار والأنظمة الإقطاعية) والذي أنتج المناداة بالإخاء والعدل والمساواة، وعندما يطلق لفظ (الليبراليون) يراد به هؤلاء المفكرون الذين يتبعون للغرب فكراً وسلوكاً، وينادون بمبادئ الغرب فكرياً وما دعت له الثورة الفرنسية. الجابري، محمد عابد (٢٠٠٦ م): نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (ص ٥٨)، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت (ط ١)
(٣) ويقصد به العصر الذي يمثل ثورة العقل على الكنيسة وخروجه من قمقمه، وانطلاقه في إنتاجه للعلوم والمعارف اعتماداً على ذاته فقط دون مقدمات معرفية. وعرفه آخرون بأنه: (هبة مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية القدرة على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى) عبد الله، إسماعيل صبري: قضايا التنوير والنهضة (ص ٢٨٥).

(٤) انظر: واليا: صدام ما بعد الحداثة (ص ١٤٣)، ترجمة: عفاف عبدالمعطي، مرجع سابق.
(٥) لقد أصبحت الحرية التي نتحدث عنها أيديولوجيا تفرض نفسها على الخلائق بقوة السيف والسيوف، وتفرض فكرها بقوة الإرهاب والتخويف، وما العراق وأفغانستان منا بيعيد، وهذا المصطلح أصبح عند أصحابه من المصطلحات الشاملة، (الحرية التي نتحدث عنها هي مفهوم شامل تثبت عنه عدة مفاهيم لا بد من أن ترجع إلى واقع مختلف، فالحرية تعني أولاً الانتماء، سواء بالنسبة للفرد أم إلى الجماعة.. والحرية تعني فيما تعنيه التعددية في الفكر والرأي والسلوك... والحرية تعني العقلانية في الاختيار... تعني تعددية الخيار وتعني أيضاً حرية التجربة والاختيار... تعني الواقعية) الحمد، تركي (٢٠٠٨ م): من هنا يبدأ التغيير (ص ١٢٦ - ١٢٨)، دار الساقى - بيروت (ط ٢).

فيمكن تعريف « العولمة » بأنها: (السعي إلى تعقيل ^(١) العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات الأخلاقية، أو قل مجال علاقي أخلاقي واحد) ^(٢). أو هي: (تعقيل العالم.. عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: « سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية » و « السيطرة التقنية في حقل العلم » و « سيطرة الشبكة في حقل الاتصال ») ^(٣).

المطلب الثاني

مفهوم « الخطاب الإسلامي »

لعل مصطلح (الخطاب الإسلامي) يعد من إفرازات الحداثة، إذ إن القراءات السابقة على ظهور الحداثة خطابات تتساق مع واقعها وحضارتها، وهي - بعبارة أخرى - خطابات إسلامية، فلا وجود لخطاب - داخل الساحة الإسلامية - متميز عن أصول الحضارة الإسلامية ومنبث عن مبادئها، وإن اختلفت في طرائقها وأدواتها فمنبعها ذات الحضارة وذات الثقافة، فلا يمكن تسمية أحدها بأنه خطاب إسلامي والآخر غير إسلامي.. أما في هذا العصر أصبح الخطاب الذي ينهل من المعين والفكر الإسلامي المنتمي إلى هويته يتميز عن الخطابات الأخرى بمصطلح (الخطاب الإسلامي) و (القراءة الإسلامية) تمييزاً لها عن غيرها من الخطابات المعاصرة وإن كانت كلها تكتب بأحرف عربية.

ولتعريف « الخطاب الإسلامي » لا بد من التعرض أولاً لبعض المفاهيم المتعلقة به من « الأصل » و « النص » اللذين يعدان أساس الخطاب الإسلامي الذي ينبني عليه هذا الخطاب.

مفهوم النص:

المعنى اللغوي:

تأتي كلمة « النص » في اللغة على معان من أهمها:

أ - إسناد القول إلى قائله (رفعه): (نص الحديث: رفعه وأسنده إلى المحدث عنه) ^(٤).

(١) ويقصد به أي: ربطه بمجموعة من العلاقات تنتظم بها الحياة، فيفقد الإنسان استقلاله بممارسة حياته كما يشاء.

(٢) عبد الرحمن: روح الحداثة (ص ٩٠)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق (ص ٧٨).

(٤) إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط (٩٣٤/٢)، مرجع سابق.

ب - إظهار الشيء وإبرازه، فللكلام هو الظاهر البين الذي لا يحتمل التأويل، وللشيء رفعه ليدو ويظهر^(١): وعلى هذا المعنى جاء استخدام القرآن الكريم لهذه اللفظة، فقد جاء في القرآن عبارات: (ناصية، ناصيتها، النواصي) وهي بمعنى مقدمة الرأس، من العلو والرفعة، وموضع تكريم الإنسان مقدمة الرأس، ومنه قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ [الرحمن: ٤١] (أي متمكن منها.. وفلان ناصية قومه رأسهم وعينهم)^(٢).

ت - غاية الشيء ومنتهاه وأقصى ما يمكن منه (شدته)، والكلام البين ظاهر المعنى^(٣): (ومنه قول الفقهاء: نص القرآن ونص السنة أي: ما دل ظاهر لفظهما عليه من الاهتمام)^(٤). وقد جاء في الحديث النبوي بما أخرج البخاري^(٥) ومسلم^(٦) من حديث هشام بن عروة عن أبيه قال: (سئل أسامة^(٧) وأنا جالس: كيف كان رسول الله ﷺ يسير في حجة الوداع حين دفع؟ قال: كان يسير العنق، فإذا وجد فجوة نص) قال هشام: والنص فوق العنق. (قوله: (نص) أي: أسرع. قال أبو عبيدة: النص تحريك الدابة حتى يستخرج به أقصى ما عندها، وأصل النص غاية المشي، ومنه

(١) ابن منظور: لسان العرب (١٦٢/١٤ ، ١٦٣)، مرجع سابق.

(٢) انظر: الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب (ت ٥٠٢ هـ): المفردات في غريب القرآن، كتاب النون (ص ٤٩٦)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت، وانظر: ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٣٩٣ هـ): تفسير التحرير والتنوير (٤٥٠/٣٠)، الدار التونسية - تونس (١٩٨٤ م). وانظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ): جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢٥٥/٣٠)، منشورات مصطفى الباوي الحلبي - القاهرة (ط ٣)، (٣٠/١).

(٣) البستاني: محيط المحيط، (ص ٨٩٦)، مرجع سابق.

(٤) نفس السابق.

(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح، كتاب الحج / باب السير إذا دفع من عرفة ح (١٦٦٦)، (٦٥٤/٣)، كتاب الجهاد والسير / باب السرعة في السير (٢٩٩٩)، (١٦٨/٦). وفي كتاب المغازي / باب حجة الوداع ح (٤٤١٣)، (١٣٧/٨) مرجع سابق.

(٦) النيسابوري، مسلم بن الحجاج (٢٦١ هـ): الجامع الصحيح مع شرح النووي، كتاب الحج / باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة (٣٧/٩ ، ٣٨) ح (٣٠٩٤ ، ٣٠٩٥)، تحقيق خليل مأمون شبحا، دار المعرفة - بيروت، (ط ٦).

(٧) هو أسامة بن زيد.

نصصت الشيء: رفعته، ثم استعمل في ضرب سريع من السير (١).

واللغويون يقصدون بـ (النص) النص اللغوي الذي هو (الكلام الذي يحسن الوقوف عنده؛ أي: مفهوم النص يتوافق مع مفهوم الجملة.. « فالنص عبارة عن متتالية من الجمل ») (٢).
المعنى الاصطلاحي:

استخدم علماء الإسلام (النص) على مفهومين:

الأول: النص الشرعي بمعنى الآية من القرآن والحديث من السنة: وبهذا المعنى جاء استخدام الشافعي رحمته الله سواء أكان ظاهراً بيّناً بذاته لا يحتمل التأويل، أم كان يحتمل التأويل (٣)، فقال: (جماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدهم به.. فمنها: ما أبان لخلقه نصّاً مثل جمل فرائضه.. مع غير ذلك مما بين نصّاً) (٤).

الثاني: النص بمعنى الثبوت والدلالة على الأحكام: فهو الظاهر البيّن بنفسه على مراده؛ أي: المحكم الذي لا يحتاج إلى تأويل في اصطلاح الأصوليين (٥)، يقول الشاطبي: (والأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند لا يحتمل متنها التأويل على حال أو لا، فإن لم تكن نصوصاً، أو كانت ولكن لم ينقلها أهل التواتر، فلا يصح استناد مثل هذا إليها.. وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند فهذا مفيد للقطع) (٦).

-
- (١) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ): فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الحج / باب السير إذا دفع من عرفة (٦٥٤/٣)، مكتبة دار السلام - الرياض، (ط ٣).
- (٢) خمرى، حسين: نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، (ص ٤٤ - ٤٨)، مرجع سابق.
- (٣) ذكر أبو حامد الغزالي في المنحول في علم الأصول قال: (وأما الشافعي رحمته الله فإنه سمي الظاهر نصّاً ثم قال: « النص ينقسم إلى ما يقبل التأويل وما لا يقبله » واختار عندنا أن يكون النص ما لا يتطرق إليه التأويل، (ص ١٦٥)، وانظر: خمرى، حسين (٢٠٠٧م): نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال (ص ١٣٨)، الدار العربية للعلوم - الجزائر (ط ١).
- (٤) الشافعي، محمد بن إدريس المطلبي (ت ٢٠٤هـ): الرسالة (ص ١١١)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث - القاهرة (ط ٣)، (٢٠٠٥م).
- (٥) انظر: الزركشي، محمد بن عبد الله: البحر المحيط (١٠٢/٢ - ١٠٧)، وانظر: الفتازاني، سعد الدين محمود بن عمر (٧٩٣هـ): شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه (ص ٤٩٠، ٤٩١)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ١)، (١٩٩٦م).
- (٦) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (٧٩٠هـ): الموافقات في أصول الشريعة، =

أما الحداثيون العرب فيستعملون النص وفق معنيين اثنين حسب غرض الاستخدام: **المعنى الأول:** هو قطعي الدلالة، ويستعمله الحداثيون عند استعراض النصوص الشرعية من حيث صلاحية الاحتجاج، أو صلاحية إعطائها للحقائق محاولين تضخيم الشروط ليصلوا إلى نتيجة أن لا وجود لـ (النص) في الأدلة النقلية من الكتاب والسنة، فكل شيء قابل للتأويل والاجتهاد ولا وجود للحقيقة أو لمعنى ثابت متفق عليه بين الأفهام لا تختلف فيه القراءات، فيذهب نصر حامد أبو زيد إلى أن النص: (مصطلح دلالي يشير إلى البين بذاته الواضح وضوحاً لا يحتاج معه إلى بيان آخر)^(١) وقد نسب هذا المفهوم للشافعي فيقول أبو زيد: (يضع الشافعي النص على رأس أنماط البيان - البيان الأول - ويعرفه بأنه: « المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل »)^(٢) ويحيل هذا التعريف للشافعي^(٣)، ولكن عند الرجوع إلى (الرسالة) وإلى ما أحال إليه أبو زيد، تجد الشافعي استخدم (النص) للدلالة على الدليل الشرعي، وأنه بمعنى الظاهر سواء احتمل التأويل أم لا.

والتعريف الذي نسبته أبو زيد للشافعي ليس هو للشافعي، وإنما هو ما فهمه أبو زيد من تفسير المحقق أحمد شاكر رحمته الله لكلام الشافعي، حيث يقول شاكر بعد أن ذكر أصل نص الشافعي: (فمنها ما أبانه لخلقه نصّاً مثل جمل فرائضه) قال المحقق: (أي الحكم المنصوص في شأن هذه الأشياء مما هو بين واضح من لفظ الآيات، وليس مما يؤخذ منها استنباطاً ولا هو مما يحتمل التأويل)^(٤). ولم يتطرق الشافعي رحمته الله في أصل كتابه إلى تعريف (النص) وفق ما ذكر أبو زيد، فهي مغالطة منه بنسبة هذا المفهوم للشافعي، وعندما ذكر الشافعي أنواع البيان الأخرى بعد الأول مباشرة بيّن المحقق وجود بعض النسخ وفيها قوله: (وهو الظاهر)؛ أي: إن النص عنده هو بمعنى الظاهر. وعرف حسن حنفي النص كما عند أبي زيد بقوله: (فالمبين هو اللفظ الذي يتعين

= تحقيق وشرح: عبدالله دراز (٢٩٤/٢)، دار الحديث / القاهرة (٢٠٠٦ م).

(١) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٦ م): النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة (ص ١٥١)، المركز الثقافي العربي - بيروت (ط ٥).

(٢) نفس السابق.

(٣) في الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر (ص ١٤)

(٤) أحمد محمد شاكر بالهامش في تحقيق كتاب الرسالة للشافعي (ص ١١١)، سابق.

معناه بحيث لا يحتمل غيره، ويسمى أيضًا نصًّا^(١) وحمل اللفظ أكثره على الجمل والمتشابه، وهو غرض الحداثيين لتقليل وجود (النص) لفتح باب التأويل واسعًا؛ جريًا على قاعدة الأصوليين بندرة (النص) ونفي وجوده مطلقًا كما حكاه بعضهم^(٢). والمعنى الآخر: النص العام الذي هو (عبارة عن نظام سيميائي^(٣)، أو منظومة رمزية بالدرجة الأولى)^(٤) أو هو (سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليًا يحمل رسالة. وسواء كانت تلك العلامات باللغة الطبيعية - الألفاظ - أم كانت علامات بلغات أخرى، فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصًّا)^(٥). فالنص هو سيميائي وفق هذا التعريف.

المعنى المختار:

معنى (النص) المختار الذي ينبنى عليه (الخطاب الإسلامي) هو المعنى الذي ذهب إليه علماء الشريعة بمعنى الدليل الشرعي، الآية من القرآن والحديث من السنة (وقد عبروا عنه بـ « النقل » كما خصصوا الحديث باسم « الخبر »)^(٦).

-
- (١) حنفي، حسن (١٩٨٣ م): دراسات إسلامية (ص ٩٦)، دار التنوير - بيروت (ط ١).
 - (٢) حرر الشاطبي هذه المسألة - وجود النص أو عدم وجوده - فقال: النص (متنازع في وجوده بين العلماء.. والقائل بوجوده مقر بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض.. والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول: إن التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترة موقوف على مقدمات عشر كل واحدة منها ظنية، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيًا... (وعد الدلائل) ومن المفترض بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعًا، ولكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين... لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع كلها قطعية وليس كذلك باتفاق، وإذا كانت لا تلزم ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معًا - لا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر في جميع ما تقدم - دل ذلك على أن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بذلك، وغير موجود على قول الآخرين) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات (٢/ ٢٩٤، ٢٩٥)، مصدر سابق.
 - (٣) أي: نظام من الرموز والإشارات، والسيميائية هي الإشارات وفق منهج السيميائي الغربي المعاصر الذي يتعامل مع اللغة والأشياء على أنها رموز تحجب ما خلفها، وتحتاج إلى قراءة لإعادة إنتاج جديد.
 - (٤) خمري، حسين: نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال (ص ٢٣)، مرجع سابق.
 - (٥) أبو زيد، نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة (ص ١٦٩)، مرجع سابق.
 - (٦) الجابري، محمد عابد (٢٠٠٧ م): بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية (ص ١١١، ١١٢)، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت (ط ٨).

مفهوم « الأصل » :

السمة الثانية التي يوسم بها (الخطاب الإسلامي) أنه خطاب أصولي؛ أي: يعتمد في إنتاجه على أصول سابقة عليه. ويطلق لفظ (الأصل) في اللغة والشرع على معانٍ أهمها: أولاً: أساس الشيء وقاعدته ومصدره ^(١) وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴾ [الصافات: ٦٤] وبهذا المعنى جاء في الحديث: أن عمر ابن الخطاب أصاب أرضاً بخير، فأثنى النبي ﷺ يستأمر فيها فقال: يا رسول الله، إني أصبت أرضاً بخير لم أصب مالا قط أنفس عندي منه فما تأمر به؟ قال: « إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها.. » الحديث ^(٢). « وأصلها » أي: أساسها وذاتها. فالأصل أساس الشيء ورأس المال.

ثانياً: النسب الثابت العريق ^(٣): ومنه ما أخرجه النسائي في سننه ^(٤) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: « كنا عند رسول الله ﷺ إذ أتته وفد هوازن فقالوا: يا محمد، إنا أصل عشيرة، وقد نزل بنا من البلاء ما لا يخفى عليك.. » الحديث. وقوله: « أصل » أي: أصل من أصول العرب، بمعنى الشرف والرفعة في النسب. ثالثاً: الرأي المبني على نظر واجتهاد وتأمل في البحث ^(٥)، ورجحان الرأي ^(٦)، والقاعدة والدليل ^(٧).

رابعاً: الوقت الأصيل هو العشي والنصف الثاني من النهار إلى الغروب، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا أَسْطِطِرُّوْا الْأَوَّلِيْنَ اَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلِي عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾ [الفرقان: ٥] ومنه قوله تعالى: ﴿ وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ

(١) ابن منظور: لسان العرب (١٥٥/١ ، ١٥٦)، مصدر سابق.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح، كتاب الشروط / باب الشروط في الوقف (٤٣٥/٥)، مصدر سابق.

(٣) مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط (٢٠/١)، مرجع سابق.

(٤) النسائي، أحمد بن شعيب: السنن بشرح السيوطي وحاشية السندي، كتاب الهبة / باب هبة المشاع (٥٧٤/٦)، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الرابعة (١٩٩٧ م).

(٥) انظر: مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط (٢٠/١)، مرجع سابق.

(٦) انظر: ابن منظور: لسان العرب (١٥٥/١ ، ١٥٦)، مصدر سابق.

(٧) انظر: البستاني: محيط المحيط (ص ١١)، مرجع سابق.

الْقَوْلِ بِالْفِعْلِ وَالْأَصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَفِيلِينَ ﴿ [الأعراف: ٢٠٥] والأصل جمع أصيل (أي: العشايا. يقال للعشية أصيل وأصيلة، فجمع الأصيل أصل وأصال) (١).

فالنص الأصل: هو القاعدة الثابتة، والدليل الصالح الذي تبنى عليه الأحكام وتفرع عنه المسائل ويقام عليه الفكر، ويقوم به السلوك، وتنتظم بموجبه المعايير، وتنشأ عليه الحضارة. ولا يوجد - حسب اطلاعي - معنى اصطلاحى خاص لهذا اللفظ يختلف عن الاستعمال اللغوي له.

ومن هنا فإن وسم الخطاب الإسلامى بأنه خطاب أصولي بالمعنى السابق - أي الذي يعتمد على الأصول والثوابت في تكوينه - ليس ذمًا له (فكلمة أصولي تعني شيئًا إيجابيًا وتحيلنا إلى تاريخ الفكر الإسلامى حيث نشأت أدبيات الأصول: أصول الدين وأصول الفقه، وكان عملاً تأسيسيًا مهمًا تطلب الكثير من الجهود والتأمل النظري) (٢).. ولكن عندما يطلق الحدثاؤون مصطلح (أصولي) على الفكر المعتمد على النص والأصول والثوابت، فإنهم يقصدون بذلك الذم بمعنى (الروجماتيقية) التي هي (سمة التفكير الجامد أحيانًا، وسمة أيضًا لعدم التفكير من الأساس أحيانًا أخرى) (٣)؛ لنفي أي إبداع فيه، وكأنه مجرد اجترار للنصوص والتراث القديم وإعادة تكرار له على الواقع دون أي عملية إنتاج.

لذا ارتأى بعضهم أن يستبدل (بالأصولي) مصطلح (الأصولوي) لإضفاء صفة إضافية وهي صفة (التعصب) في الخطاب المعتمد على الأصل والنص، وكذا استخدام مصطلح الإسلاموي بدلًا من (الإسلامى) (٤) لإصاق تهمة الانغلاق العقلي والجمود الفكري على الخطاب الإسلامى.

تعريف « الخطاب الإسلامى »:

فيمكن تعريف (الخطاب الإسلامى) - بناء على ما تقدم - بأنه: (الفكر الذي يعتمد على النص والثوابت أصلًا معرفيًا لتكوينه وإنتاجاته الحضارية وتقويم الواقع وفقه) .

(١) الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن (ص ١٩)، مصدر سابق.

(٢) أركون: أين هو الفكر الإسلامى المعاصر (ص ٢٠)، ترجمة: هاشم صالح، مرجع سابق.

(٣) الخشت: العقلانية والتعصب (ص ٦٧)، سابق.

(٤) انظر: أركون: أين هو الفكر الإسلامى المعاصر (ص ٢٠)، مرجع سابق.

مفهوم التراث:

المعنى اللغوي:

التراث في اللغة من (الورث والإرث والوراث والإراث والتراث واحد.. والتراث أصل التاء فيه واو) ^(١) ويقصد به ما يتركه الأصل للفرع من ماديّات أو معنويّات على حد سواء ^(٢).

هل يدخل الميراث الفكري والثقافي في مفهوم (التراث) في استخدامات العرب ومعهود خطابهم؟

يذهب الجابري إلى أن (التراث في الاصطلاح القديم.. التركة التي توزع على الورثة، أو نصيب كل منهم منها) ^(٣) فهو لفظ لم يستخدم في الإسلام إلا بمعنى التركة المالية التي يخلفها الأب لابن أو الأصل للفرع، فهو لم يطلق - حسب الجابري - على التركة المعنوية أو الثقافية، وهي بهذا المعنى الأخير استخدام معاصر، ف (إنه لا كلمة « التراث » ولا كلمة « ميراث » وأيًا من المشتقات من مادة (ورث) قد استعمل قديمًا في معنى الموروث الثقافي والفكري) ^(٤).

فاللغة العربية لغة بدواة - حسب الجابري - وحضارتها حضارة الإبل، ولم تكن في يوم من الأيام حضارة علم ونظر أو حضارة فكر وتقدم ^(٥). فإذا أضفنا إلى ذلك بأن اللغات الحية المعاصرة لا يوجد فيها هذه اللفظة بهذا المفهوم لكونها قد تجاوزت تراثها ^(٦)، فهو تاريخ مضى وكائن توفي منذ زمن وأهيل عليه التراب، فعبث البحث في التراب عن تراب، وهذا العبث هو ما يمارسه الخطاب الإسلامي المعاصر ^(٧)، بل إن

(١) ابن منظور: لسان العرب (٢٦٦/٥) مادة (ورث)، مصدر سابق.

(٢) انظر: مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط (١٠٣٥/٢)، وانظر: البستاني: محيط المحيط (ص ٩٦٤)، مراجع سابقة.

(٣) الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات (ص ٢٤)، سابق.

(٤) نفس السابق (ص ٢٢). (٥) نفس السابق (ص ٤٣).

(٦) نفس السابق.

(٧) وما ذهب إليه الجابري ينافي الموضوعية العلمية، وقد بين زيف هذه الأقوال وغيرها مفكر ينتمي إلى ذات المدرسة، وهو جورج طرايشي الذي انتقد مشروع الجابري الذي بثه في سلسلة (نقد العقل العربي) فرد عليه الطرايشي بـ (نقد نقد العقل العربي إشكالية العقل العربي) وبين في نقده للنقد غياب الأمانة العلمية =

(التراث) في القديم (هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن (التراث) قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر)^(١).

ولكن بنظرة سريعة لاستخدام لفظة (التراث) في الكتاب والسنة ومعاجم اللغة، تجد هذا اللفظ استخدم على المعنى المعنوي والفكري والثقافي بجانب الاستخدام المادي، فهو الموروث الفكري والثقافي والديني بجانب الميراث المادي خلافاً لما ذهب إليه الجابري.. فباستعراض سريع لآيات الكتاب العزيز تجد في القرآن الكريم الكثير من المواضع التي استخدم فيها الأصل (وراث) ومشتقاته بمعنى الميراث الفكري والثقافي والديني، ومن هذه المواضع: قوله تعالى: ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ ﴾ [الأعراف: ١٦٩]، وقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [فاطر: ٣٢]. وإراث الكتاب ما هو إلا الإرث الفكري وإراث الهداية والإصلاح.

ومنه قوله تعالى على لسان زكريا: ﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَأَجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ [مريم: ٦] ومعنى يرثني ويرث من آل يعقوب هنا أي: (إراث آثار النبوة خاصة من الكتب المقدسة وتقاليده عليها... ويرث من آل إسرائيل، أي: حملة الشريعة وأحبار اليهودية)^(٢). ومنه قوله تعالى: ﴿ وَرِثُكُمْ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا ﴾ [مريم: ٨٠]، فميراث القول إنما هو للفكر والدعوة التي كان يدعو إليها وللفكر والسلوك الذي يتبناه.

أما في السنة النبوية، فإن استخدام هذا اللفظ ومشتقاته على المعنى الثقافي الفكري واسع، ويكتفى بإيراد مثال واحد على هذا الاستخدام بين وواضح هو ما أخرجه أحمد^(٣) والترمذي^(٤) (واللفظ له)

= والسراقات العلمية، وكذا تزيف الحقائق والمعلومات لدى الجابري، بالإضافة إلى فساد المنهج الذي اتبعه الجابري في دراساته، بل بين في آخر كتابه (نقد النقد) كيف أن الجابري هدم مشروعه بنفسه في آخر كتابه، فليقرأ الرد على طعونه الموجهة إلى العربية والتراث هناك لمن يشاء.
(١) السابق (ص ٢٤).

(٢) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير (١٦/٦٧، ٦٨)، سابق.

(٣) الشيباني: المسند (١٩٦/٥)، مصدر سابق.

(٤) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى: السنن، كتاب العلم/ باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة (٤٨/٥)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض.

وأبو داود ^(١) وابن ماجه ^(٢) والدارمي ^(٣) من حديث أبي الدرداء قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: « .. إن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر ... » الحديث ^(٤). ما وراثة الأنبياء إلا الميراث الثقافي.

فمن خلال معاجم اللغة والوقوف على استعمال القرآن لهذا اللفظ والسنة النبوية، بمعنى الموروث الفكري والعقائدي الديني والثقافي إبطال دعوى الجابري بأن العربية لا تحمل هذا المفهوم لهذا الأصل (وراث) ولشقيقته.

وهنا أتساءل: هل فعلاً غاب هذا الاستخدام لمفهوم التراث - بأنه الموروث الفكري والثقافي في الخطاب العربي - عن الجابري فعلاً، أم حاول تغييره متعمداً؟ والظاهر أن هذا مما لا يخفى على باحث في هذه المسألة، مما يدل على القراءة المؤجلة للتراث عند الحدائين العرب.

المعنى الاصطلاحي للتراث عند الحدائين وحدوده:

يذهب الحدائون لتعريف التراث بأنه كل الموروث الثقافي سواء ما كان بشري المصدر، وما كان الوحي مصدره، فكله موروث ثقافي ^(٥) وكله إذاً تراث، ف (التراث يشمل كلام الله المنقول إلى البشر باسم القرآن عن طريق محمد ﷺ الذي تلقاه من الملك جبريل، ويشمل أيضاً بشكل متضامن لا يتجزأ كلام النبي ﷺ وأعمال السنة) ^(٦) ..

(١) ابن ماجه: السنن، كتاب العلم / باب الحث على طلب العلم (٥٧/٤)، مصدر سابق.

(٢) ابن ماجه: السنن، المقدمة / باب فضل العلماء والحث على طلب العلم (٨٠/١)، مصدر سابق.

(٣) الدارمي، أبو محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام: السنن، المقدمة / باب في فضل العلم والعالم (٩٨/١)، دار إحياء السنة النبوية.

(٤) واللفظ للترمذي، وبالمجمل فإن هذا الحديث حسن لغيره.. انظر المباركفوري، أبو العلي محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، كتاب العلم / باب في فضل الفقه على العبادة (٤٥٣/٧ - ٤٥٩)، دار الفكر - بيروت (ط ٣)، (١٩٧٩ م).

(٥) انظر: الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة دراسات ومناقشات (ص ٤٥)، وانظر: تيزيني: بيان في النهضة والتنوير العربي، (ص ٩٧)، وانظر: حنفي والجابري: حوار المشرق والمغرب (ص ١٦٠)، مراجع سابقة.

(٦) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص ١٢٥)، نقلاً عن ريان: الحداثة والنص القرآني (ص ٢٥٩)، سابق.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كثيرًا من الحدائثين العرب يتعاملون مع التراث بوحية وبشريته على أنه بشري المصدر ناتج عن تجربة بشرية خالصة، والهالة للحديث إنما أضفاها شعور الصحابة بالمكانة العالية للنبي، لا لكون هذا الكلام وحيا بذاته، بل هو صار كذلك بإنزال الناس له هذه المنزلة بالمواضعة^(١).

والتراث بكل مكوناته مما يعتمد عليه الخطاب الإسلامي في تشكيله وتكوينه وإنتاجه، وإن كان لا ينظر إليه بنفس المستوى من الثبوت أو القدسية، فالوحي مقدس بما هو الكتاب الكريم والسنة النبوية فقط، أما باقي مكونات التراث بإنتاجاته البشرية فهو ليس محل تقديس، فالبشر يصيبون ويخطئون ولا عصمة إلا للوحي منطوقاً بلسان نبينا ﷺ.



(١) أركون، محمد (٢٠٠٧ م) : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (ص ١٠١) ، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى - بيروت (ط ٤) .

الْمَبْحَثُ الثَّانِي

نشأة الحداثة العربية وتطورها

بدايةً لا بد من التفريق بين الحداثة بنسختها العربية وبين أساسها الغربي، فالحداثة بالمطلق - بألف ولام التعريف - هي إنتاج غربي يؤرخ الحداثيون لظهوره من القرن السادس عشر - حسب بعضهم - أما نشأة النسخة العربية للحداثة - في عالمنا العربي الإسلامي - فقد بدأ منذ القرن التاسع عشر الميلادي، فاختلقت النسخة عن الأصل من عدة وجوه:

أولها: المصدر: فبينما نشأت الحداثة الغربية من مصدر ذاتي نابع من الثقافة الغربية، ووليد ظروفه الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والسياسية، فكانت إنتاجاً انطلق من واقعه، فالساحة الغربية آنذاك كانت ترتع بتخلف غير مسبوق، وتأخر ثقافي وفكري واجتماعي قاده رجال الكنيسة، متمثلاً باحتكارهم للمعرفة ولجمال شؤون الحياة وما رافقه من تكميم للأفواه.. فهذه الظروف والأوضاع ولدت ثورة عليها من اللوثرية انتهت بإقصاء الكنيسة وبداية عصر التنوير.

بينما في النسخة العربية كان المصدر خارجياً، والذات غائبة، والوسيلة غربية الصنع، والمنفذ عربي الاسم والانتساب، وغايتها اقتباس ما لدى الأصل، واجتراره لإلصاقه بالذات، ليكون الأنا تابعاً للآخر، متجاهلاً الفوارق بين الحالتين، فتختلف الحداثة العربية عن الأم بأن الغربية ذاتية المصدر والأدوات، أما العربية فمستوردة بالكامل من الآخر، غير منبثقة من الذات.

ثانيها: البدايات والمنطلقات: انطلقت الحداثة الغربية من حاجاتها ابتداء من الحاجة للحرية بكل معانيها، فبدأت مرحلة التنوير الذي كان من أهم سماته: الانطلاق بدءاً من الإنتاج والعامل الاقتصادي.. انتهاء بالواقع الفكري، فكان الفكر تابعاً لا منشئاً للتنوير. أما النسخة العربية للحداثة فقد انطلقت من النموذج الغربي في المجال الفكري، ولم تنطلق من حاجات المجتمع، فبدأت - منذ بدايات القرن التاسع عشر - بالجانب الفكري، ولم تبدأ بتحقيق ثورة اجتماعية متمثلة بتنمية اجتماعية واقتصادية وسياسية.

ثالثها: من ناحية الأدوات والمناهج والأساليب: الحداثة الغربية استفادت من تراث السابقين عليها من الحضارات التقدمية آنذاك، فترجمت إنتاجها من مؤلفات ابن رشد وغيره، فأخذت المنهج التجريبي من ابن حيان، والطب من ابن سينا، وعلم الفلك، حتى علم الكلام والفلسفة والمنطق من حضارات غيرها المتقدمة، فهضمتها بعد أن استوعبتها، ثم أنتجت مناهج ذاتية في شتى المجالات، متجاوزة ما أنتجته الأمم والحضارات السابقة، فقدمت علماً يحمل ختمها ويلبس زيتها خالصاً، فأبدعت أيما إبداع.

أما العربية فقد استعارت ذات المناهج النقدية من الغرب وتعاملت معها على أنها نهايات معرفية، وقطعيات فكرية، وأخذت تطبقها على أصولها وتراثها.. فلم تأخذ إنتاج الآخر بعين النقد، بل هضمته فلم تنتج شيئاً، وعندما أفرزت كان الإفراز غير صالح، متناسين حاجته لعمليات إعادة تصنيع وإنتاج جديد؛ للاستفادة من بعضه بعد نزع الضار منه.

رابعها: من حيث النتائج والغايات: الحداثة الغربية تنتج فكراً، وتتطور بهذا الفكر، وليس في أذهان أصحابها نهايات محددة تصل إليها، فهي تبدع ثم تتجاوز ما أبدعته لتنتقل إلى إبداع جديد، وهكذا تسير في حلقة من الإنتاج والتجاوز، فهي غير محددة النتائج وتبحث دائماً عن الجهول.

أما ربيبتها العربية فإنها حادثة معلومة الخطوات - عند أصحابها - واضحة النتائج ولها غاية محددة تنتهي إليها، ألا وهي الانخراط في الحضارة الغربية وتجاوز الذات بما تحمله من مكونات أهمها التراث، فمتى انتهت معركتها مع الأصول والمكونات والثوابت في الذات تنتهي هذه الحداثة، فالنتائج والغايات التي تسمو الحداثة العربية لتحقيقها هي الوصول إلى البدايات التي انتهت منها الغربية منذ قرون، وفرق بين إبداع متجدد غير محدد بنهايات، وبين سعي ولهث طويل خلف سراب يشتد سعي الساعي خلفه حيناً ويبطئ أحيان أخرى، كلما اقترب ابتعد المبتغى؛ لأن القوم في تجديد مستمر ما دامت المنطلقات مختلفة، والتربة مغايرة، والظروف متباينة، خاصة وأن الحداثة الغربية جسم هلامي لا يمكن تحديده أو القبض عليه، فهي تعبر عن أزمة الإنسان التائه الذي لا يجد الاستقرار ويبقى في صراع مع كل شيء حتى نفسه، ف (الحداثة بتفلتها من كل تحديد وثورتها على كل يقين لا تعبر إلا عن أزمة الإنسان

الأوروبي الذي يبقى الخاسر الوحيد في المشروع الحداثي (١).

هذه - من وجهة نظري - أهم الفروق بين الحداثة الغربية ونسختها العربية.

أما أوجه الشبه بينهما فهي كثيرة جدًا من حيث الشكل، بعيدة كل البعد من حيث المضمون، تمامًا كما يولد للأبوين السليمين ابنٌ غير مكتمل الأحشاء، فهو من حيث الشكل يشبه أبويه، أما من حيث الجوهر فلا شبه البتة، فالمولود أصم أبكم معاق عقلاً أينما توجهه لا يأت بخير (٢)... فالشبه بين الحداثيتين تمامًا مثل الشبه بين هذا الطفل وأبيه.

النشأة والتطور:

إذا أردنا الحديث حول نشأة الحداثة في العالم العربي والإسلامي، فلا بد من وضعها في سياقها الطبيعي، وما دامت الحداثة بذاتها (بنسختها الغربية) هي حركة وصراع، فإن ظهور هذه الحداثة في عالمنا العربي والإسلامي جاء ضمن حلقة من حلقات الصراع الذي بدأ - في حالتنا الإسلامية - منذ ظهور الإسلام الخالد بدعوة نبيه محمد ﷺ، حيث مثلت دعوته الثورة على الفاسد من المعتقدات وإخراج الناس من (الجاهلية) (٣) آتخذ إلى نور الإسلام، فاحتدم الصراع بين الجديد (الإسلام) وبين الموروث (الجاهلية) فكانت الغلبة للحق على الباطل، واستقر الأمر للإسلام

(١) بارة: إشكالية تأصيل الحداثة (ص ٣٠)، مرجع سابق.

(٢) لا يظن ظان أن هذا الكلام يراد منه مدح الحداثة الغربية، ولكن ما أودُّ قوله أن أولئك القوم عملوا بما يتماهى مع واقعهم وخدمة أمتهم ومجتمعاتهم سواء أكان هذا العمل صواباً أم لا، أكان المقصد سليماً أم غير ذلك، فتساوقوا مع أنفسهم فأنتجوا ما أدى إليه هذا الإنتاج من تقدم، أما نظراؤهم العرب فإنهم لم يتساوقوا مع بني قومهم، بل خرجوا عن واقعهم لا لإبداع شيء جديد - كما فعل الرسل والأنبياء - بل لاجترار أنموذج غريب عن ثقافتهم وفرضه على بني قومهم، كالذي يلهث خلف شربة ماء يستجديها لينقذ حياته وفي جعبته ماء الكوثر العذب الزلال.

(٣) (والجاهلية لا تعني حقبة زمنية متمثلة بالحياة السائدة قبل بعثة محمد ﷺ، أو بالعرب في تلك البقعة، بل الجاهلية هي الحالة الأخلاقية التي كانوا عليها وسلوكيات محددة معينة مثل القبلية والتنازع بالألقاب ووأد البنات ونحو ذلك) ، (انظر الحمد تركي (٢٠٠٦ م) : السياسة بين الحلال والحرام (ص ٢١) ، دار الساقى - بيروت، (ط ٤) فالجاهلية هي مجموعة ممارسات وسلوك مبني على معتقد فاسد، فمتى كانت هذه السلوكات في مجتمع فهو جاهلي وإن كان الزمن معاصراً ومتقدماً، لذا عندما خاطب أبو ذر الغفاري بلالاً وناداه بابن السوداء قال له ﷺ: « إنك امرؤ فيك جاهلية ». فالجاهلية سلوك لا فترة زمنية.

وأهله، محققاً (عالمية) ^(١) الإسلام. واستمر الصراع دائراً بين الحضارات حتى إذا حقق الإسلام - بفكره - غايات تبليغ رسالته للبشر مكوّناً أول دولة تحكم الدنيا بأسرها حتى خاطب السحاب، جاءت حلقة جديدة من الصراع.. ومن هنا تجد البعض يؤرخ لبدایات الحداثة العربية بأنها منذ بعثة محمد ﷺ، وآخرون يؤرخون لها منذ الدولة العباسية التي فرضت نفوذها على العالم أجمع بالعصر الوسيط، وآخرون يرون بدايتها منذ الدولة الأموية ^(٢)، وآخرون إلى أن الحداثة العربية بدأت بفكر المعتزلة، وانحطت هذه الحداثة بمحنة المعتزلة زمن المتوكل ^(٣).

والذي يبدو أن الانكفاء الحضاري للعرب والمسلمين إنما بدأ من انحسار الدولة العثمانية وانكفاءها عن النمسا - قلب أوروبا - في أواخر القرن السابع عشر الميلادي،

(١) وشتان بين عالمية الإسلام وبين عولمة الغرب، فالمقصود بالعالمية في الحالة الإسلامية هي شمول هذا الدين لجميع البشر، والدعوة الإسلامية تستهدف جميع البشر، بل وجميع العاقلين من الخلائق ليس على أساس تفضيل جنس أو عرق أو قومية على الباقين، بل على أساس المساواة بين جميع البشر، فهم سواسية في التكريم الرباني لبني آدم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧] ومتساوون باستخلاف الله لهم في الأرض ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] ومتساوون في التكليف وفي العبودية لله والنبوة لآدم... هذا في عالمية الإسلام، بينما عولمة الغرب فهي بمعنى فرض الهيمنة السياسية والتبعية الاقتصادية والإمعية الثقافية والاجتماعية من الولايات المتحدة الأمريكية بفرض نموذجها على العالم أجمع وخاصة العالم الإسلامي والشرقي، وفرض هذا النموذج يتم بقوى السيف والسياسة والدبابات والإمكانات المادية والأساطيل البحرية، والجيوش الفكرية العربية، ممدودة بمغريات المال وقوة القانون، حتى إننا اليوم نطالع فرض قوانين لها شرعية دولية، لتكسيم الأفواه ومنع بث الفضائيات التي تناوئ هذه العولمة (فالعولمة اليوم تعني (تغريب العالم) أو بعبارة أخرى (أمركة العالم) إنها اسم مذهب للاستعمار الجديد الذي خلع أرديته القديمة وترك أساليبه القديمة ليمارس عهداً جديداً في الهيمنة تحت مظلة هذا العنوان اللطيف (العولمة) انتهى. انظر: القرضاوي: خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، (ص ١٢٢ - ١٢٤)، مرجع سابق.

(٢) يقول علي أدونيس: (إن الحداثة بدأت سياسيًا بتأسيس الدولة الأموية وبدأت فكريًا بحركة التأويل) أدونيس، علي (١٩٩٧م) : الثابت والمتحول ٣ - صدمة الحداثة (ص ٩)، دار العودة - بيروت (ط ٢).

(٣) يقول جورج طرايشي: (إن كل التراث العربي الإسلامي الذي رأى النور بعد محنة المعتزلة في منتصف القرن الثالث للهجرة هو تراث حامل للوثنة « اللاقومية » و « اللاعقلانية » ومحكوم ثقافيًا بقانون الانحطاط المتسارع، وبهذا الإيقاف للمد الحضاري العقلاني عند الحدود الزمنية لمحنة المعتزلة يكون العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية هو تحديدًا العصر الذي يغطي حقبة القرون الأربعة التالية لمحنة المعتزلة في عهد المتوكل، وقد وضع بتمامه خارج نطاق المخطط القومي العقلاني مصدر الحكم بافتراده قسمتي « القومية » و « العقلانية » معاً) انتهى. طرايشي: مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة (ص ٤٧، ٤٨)، مرجع سابق.

فمنذ ذلك الوقت والحضارة الإسلامية في تراجع وانكفاء سياسي واقتصادي أعقبه انكفاء فكري ومعرفي، وعلى كافة الأصعدة والمستويات، فنشأ صراع بين الغرب الأوروبي والإسلام أخذ صوراً شتى من الحروب الصليبية عسكرياً إلى المستوى الثقافي والفكري، فكان أن نجحت الحرب الثقافية أكثر من الحرب العسكرية، وكان من أهم هذه النجاحات أن يتبنى قائد تركي الفكر الأوروبي الغربي في مسألة الدولة القومية، ونبذ الدين وصوره، فأعلن إنهاء الخلافة الإسلامية - أي عالمية الإسلام - واستبدل بها الدولة القومية، فأنشأ تركيا القومية، فكان هذا أهم إنجاز وانتصار للفكر الغربي الحديث وجد آثاره على الأرض والواقع، وهذه اللحظة - لحظة إنهاء الخلافة - هي لحظة جني الثمار، وتمثل قمة الهرم في الحرب الثقافية الحديثة، وسبقها إعدادات وحروب وبدايات عليها، ولحقها حروب أخرى بعدها ما زالت مشتتة حتى اللحظة.

ويمكن التأريخ للحدث العربي المعاصرة ببدايات (الصدمة الحضارية) المصاحبة للاحتلال الفرنسي النابليوني لمصر في القرن التاسع عشر الذي يمثل المرحلة الأولى لبداية الحدث العربي^(١)، الذي تزامن معه - بل سبقه - دراسات الغرب حول الشرق الإسلامي من خلال المستشرقين الذين تخصصوا في دراسة الشرق وخرجوا بأفكار عديدة تخدم مصالح الآخر، ورافق ذلك ظهور نخبة من العلماء الذين أخذوا يدافعون عن الإسلام، وهنا تحول الفكر الإسلامي إلى موقف المدافع عن الذات، محاولاً تعديل الصورة التي رسمها الآخر عنه - من خلال المستشرقين وتحريفاتهم للصورة الإسلامية - وكان من أعلام هذه المرحلة رفاة رافع الطهطاوي، ومحمد رشيد رضا، وشيخه محمد عبده، والذين يعدون رواد الحدث العربي الأوائل، وإن اختلفت مناهجهم عن مناهج اللاحقين لهم، فإنهم أول من حاول أن يظهر الإسلام بمظهر المتلائم والواقع، خاصة بنسخته الغربية.

فكانت بداية الحدث العربي المعاصرة منذ بدايات القرن التاسع عشر (عدة مراحل: فهناك أولاً مرحلة المثقفين الليبراليين التي امتدت من عام (١٨٢٠م) إلى عام (١٩٥٢م)، ثم مرحلة المثقفين الثوريين العرب التي امتدت من عام (١٩٥٢م) إلى عام (١٩٧٠م)^(٢)، ويلاحظ أن مرحلة الحدث منذ بداياتها كانت متزامنة - بل

(١) انظر: بلقزيز: أسئلة الفكر العربي (ص ٢٨، ٢٩)، وتيزيني: بيان في النهضة والتنوير (ص ٢٣)، مرجع سابق.

(٢) أركون، محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (ص ١٥)، مرجع سابق.

ملازمة - للاستعمار العسكري والسياسي الغربي للعالم العربي والإسلامي.

فكان من سمات هذه الحداثة أنها أخذت صورة (التنوير) من نظيرتها الغربية، فنبذت الدين، وأعلنت الدولة القومية، وانخلعت من التراث بكامل مكوناته، واستمرت حداثة نخبوية، ثم انتقلت إلى الشعوب منذ بدايات القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر، ولكن بصورة التحرر، وخاصة في جانب تحرر المرأة، ونبذ الدين، وبلغت الحداثة ذروتها بصورتها الماركسية الرافضة للدين بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وظهور الاتحاد السوفيتي كقوة مؤثرة وفاعلة على الساحة العسكرية والفكرية، وكمشروع تحرري ثوري، فبقيت الحداثة العربية على ما هي عليه، ولم تحرز تقدماً يذكر، خاصة عند ظهور التيار الإسلامي الإحيائي، الذي نادى بإعادة الشريعة إلى الحياة، ورفض مبدأ العلمانية، وضرورة تحكيم الشريعة في السياسة، وتمثل بحركات عدة كانت جماعة الإخوان المسلمين في بدايات القرن العشرين أبرزها، مما أعاق مشروع الحداثيين الفكري، خاصة مع استمرار الاحتلال والاستعمار للوطن والأمة.

مرحلة ما بعد الحداثة:

إذا كانت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية تمثل انطلاق مرحلة (ما بعد الحداثة) للغرب، حيث قام بإعادة نقد حداثته، للخروج عنها بتشكيل مناهج جديدة أكثر ملائمة للواقع الجديد الذي أفرزته الحروب العالمية، فإن الحداثة العربية لم تمر بذات المرحلة؛ أي أن النسخة العربية للحداثة - من وجهة نظري - لم تخرج من مرحلة بداياتها الأولى؛ لأنها لم تحقق أي تقدم يذكر على الساحة الفكرية والثقافية، وإن كان المستعمر قد وضع أنظمة للحكم في البلدان العربية تتبع له فكرياً وسياسياً بعد انتهاء مرحلة الاستعمار المباشر، إلا أن هذا الفكر الغربي الحداثي بنسخته العربية بقي حبيس الصالونات السياسية والنخب الثقافية، والزم الحاكمة، ولم ينزل إلى مستوى الشعوب لتتبناه بمكوناته المختلفة^(١)، وبقيت الحداثة العربية مرآة تعكس صورة الساحة الفكرية الغربية، ولكنها لم تتطور تطوره، فلم تنقد ذاتها، بل بقيت تحارب في نفس الميادين التي ابتدأت منها ولا تزال

(١) على خلاف النسخ الأخرى للحداثة في المناطق غير العربية وغير الإسلامية، حيث تبنت شعوبها هذا الفكر الوافد، فأصبح نظامها المعاش يومياً، ولكن في الوقت ذاته كان ساستها متجانسين مع الشعوب فكروا فكانوا متساوقين تماماً مع شعوبهم خلاف الواقعة العربية تحديداً والإسلامية بدرجة أقل.

عندها، مما حدا ببعض منظريها إلى إعلان وفاة الحداثة العربية نفسها وانتهاء التنوير بإعلان الهزيمة أمام الموروث، حتى (بدا وكأن التنوير قد بلغ مصيره وأدرك نهايته التي لم تكن للغرابة إلا تحطيم العقل وموت الإنسان، فبدا وكأنه في حاجة إلى أن ينعكس على ذاته واعيًا بحدوده وناقداً لمصائره)^(١)، فخرست الحداثة العربية - إلى الآن - معركتها ولكنها لم توقع صك الاستسلام بعد، فهي تحاول - وما تزال - إعادة ترتيب صفوفها كلما هزمت، لتعاود الكرة مرات ومرات عسى أن تصل إلى مبتغاها.

فإذا كانت مرحلة (ما بعد الحداثة) تمثل نقداً للحداثة ذاتها وتجاوزاً لها، فإن مُنظريها العرب يرون فيها تثبيتاً للحداثة ذاتها (أن مشروع ما بعد الحداثة لا يعدو أن يكون محاولة لتجذير فكرة الحداثة وترسيخها بإعادة مراجعتها وتوجيه النقد لها، حتى يتسنى لها تأكيد هيمنتها على الساحة الفكرية)^(٢)، فهي بالنسبة إليهم أيديولوجيا ومنظومة قيم تنتظم الأشياء تحتها، وتقاس بمقاييسها، فهي الحقيقة ولا حقيقة غيرها، حيث (تؤكد نظرية ما بعد الحداثة أنه ليس هناك مطلقاً معنى حقيقي واحد)^(٣). فما دامت الحداثة هي اللاتبات، فإن انتفاء الحقيقة وعدم ثباتها هو الحداثة ذاتها؛ إذ لا حقائق.

الحداثة العربية والعولمة:

بعد سقوط الاتحاد السوفييتي وقيام عالم القطب الواحد أصبحت المركزية أمريكية، ودارت أوروبا في الفلك الأمريكي، وانتقلت الحداثة العربية إلى العولمة مباشرة دون المرور بمرحلة ما بعد الحداثة، ولا غرابة ما دامت هذه الحداثة ليست إبداعاً عربياً، وليس فيها أي إنتاج عربي أصيل، فهي عاكس صورة، أو سماعة تنقل صوت الغرب بأحرف عربية، فعندما أصبحت الغلبة لأمريكا أصبحت الأبواق بيدها، والهتاف باسمها، وحولت قبلتها إليها.

والمراد بعدم دخول الحداثة العربية لمرحلة العولمة أن مُنظريها لم يقوموا بإجراء وقفات نقدية لذواتهم وفكرهم كما فعل الغرب، لتجاوز الأخطاء وتقييم الذات، فالحداثة العربية لم تتجاوز النقاط التي ابتدأت بها، بل - وبفعل التجاذبات مع الفكر

(١) مبروك، علي (٢٠٠٦ م) : لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا (ص ٤٧٢)، دار رؤية - القاهرة (ط ١).

(٢) بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب العربي المعاصر (ص ٢٠)، مرجع سابق.

(٣) واليا: صدام ما بعد الحداثة (ص ١٣١)، ترجمة عفاف عبد المعطي، مرجع سابق.

الإسلامي بمؤسساته الشعبية - انكفأت على نفسها وتراجعت القهقري، وتحاول في هذه الأيام أن تعيد أيام عزها في بدايات القرن العشرين ومنتصفه، فأصبحت تقف على تراثها الذاتي، محاولة إيجاد الحل فيه لمأزقها الراهن، فانتهدت إلى النقطة التي تعيها على الخطاب الإسلامي بالبحث في الموروث عن مشكلات الواقع.

فمرحلة العولمة بالنسبة للحداثة العربية هي مرحلة التسويق لمنتج غربي جديد، مطور ومحدث عن السابق، فانتقلت إلى الترويج للعولمة بنسخها الأمريكية - وهذا دورها! التسويق فقط - بوسمه بصفات التعظيم، وأنه الانفجار الكبير، والتيار الزاحف الذي لا يمكن الوقوف في وجهه، ف (العولمة على سبيل المثال هي انفجار مذهل غايته تكثير الإنتاج والاستهلاك وتقليص الجغرافيا، وهي في الوقت نفسه انبثاق للعلم والمعرفة لا يمكن قياسه)^(١)، فإذا كانت العولمة كذلك فأين موقع الحداثة العربية من هذا الانفجار؟ هل يمكن لأحد الادعاء بأننا نحن العرب منتجون سواء للأفكار أو للسلع والمستهلكات؟ الإجابة تحمل في طياتها بيان موقع حدثنا العربية من العولمة، فنحن لم ندخلها إلا من باب الاستهلاك الواسع؛ أي ما زلنا موضوعاً للعولمة، ومجالاً من مجالات استثماراتها. ومن أهم سمات (العولمة) وإفرازاتها: إلغاء خصوصية الأمم والجماعات والأفراد، فالخصوصية أصبحت من الماضي الذي تجاوزه العولمة بأدبياتها وأدواتها فهي (ليست إلا وهمًا من الأوهام إلا إذا كنا نتحدث عن جماعة بدائية منعزلة)^(٢) فالقول بالخصوصية تخلف ورجعية، والتمسك بها انهزامية وشعور بالدونية^(٣).

فما دامت الحداثة تمثل صراع الإنسان مع الكون والطبيعة، فإن العولمة تعني انتصار الإنسان بسيطرته على الأرض واحتوائه لها، وامتلاكه لأدواتها ومكوناتها وآليات تسيرها، فنظرة الصراع هي الممتدة بين مراحل الحداثة كلها (فإذا كانت الثورة الأولى قد أدت إلى استقرار الإنسان على الأرض، والثانية إلى السيطرة على الأرض، فإن الثالثة سوف تؤدي في نهاية المطاف إلى احتواء الأرض)^(٤) وإلغاء الخصوصية يستلزم نفي

(١) أبو فخر، صقر (٢٠٠٧ م) : الدين والدهماء والدم العرب واستعصاء الحداثة (ص ٦ ، ٧) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت (ط ٢) .

(٢) الحمد: من هنا يبدأ التغيير (ص ١٤٥) ، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق (ص ١٥٢) .

(٤) نفس السابق (ص ٣٢٥ ، ٣٢٦) .

مكوناتها، فكان أن حاول الحداثيون العرب خوض معارك ضارية مع التراث الإسلامي، لاستبعاد الثوابت والأصول، فهي لم تعد تتماهى مع معطيات العولمة وأهدافها^(١).

والعولمة بما تمثله من مرحلة تطور للفكر الحداثي تعيش اليوم مرحلة انحدارها، وقد تكون في منتصف المنحدر لتشهد نهايتها، لا لإنتاج نسخة جديدة منها، وإنما باستبدالها بنموذج آخر مختلف عنها، فما يشاهد اليوم من ممارسات يشير - حسب رأيي - إلى أن عالم اليوم يعيش منتصف طريق النهايات لهذه العولمة، ولهذه البهجة الحضارية والفكرية التي يعاني منها الإنسان المعاصر أي معاناة، فالظلم والبقاء لا يلتقيان، ومتى طغى الظلم وتجاوز الحد كان هذا مؤشراً للنهاية واقتربها، فعولمة القطب الواحد والمركزية الأمريكية تعيش الآن مرحلة أفولها، فهي تتخبط في معاركها وفي تصرفاتها، وآخذة بفقد توازنها، والابتعاد عن منطلقاتها، فمرة حرب عسكرية وأخرى إعلامية وثالثة اقتصادية، ونخر اجتماعي داخلي، ويطراف مع ذلك كله حروب سياسية لا تنتهي.

وإذا كان يحق لأحد النظر والتأمل، فإنه سيجد في مقابل الحالة الحداثية الراهنة على الساحة العالمية، وما تعانيه من تراجع وتقهقر تقدماً في الخطاب الإسلامي على الأرض وعلى الساحة الفكرية والثقافية، والحضور الاجتماعي والسياسي الذي يؤرخ له الحداثيون ببداية نشوء جماعة الإخوان المسلمين (١٩٢٨ م)، ومثلت الثورة الإسلامية واستلام الإسلاميين الشيعة^(٢) الحكم في إيران عام (١٩٧٩ م) مرحلة تطور في هذا الخطاب، واستمر بالحضور عبر الحركات الإسلامية والتحررية في مختلف الأقطار العربية والإسلامية خاصة في فلسطين وأفغانستان.. فأصبح الخطاب الإسلامي خطاب الجماهير ومحركها حتى وصل إلى الحكم بالطرق السلمية في بعض الدول^(٣)، فقد يكون أقرب إلى وصف الواقع القول: إن العالم العربي والإسلامي يعيش فترة مخاض بين النماذج المختلفة والقوى الفكرية المتعددة، والمتنافسة

(١) عبد الرحمن، طه (٢٠٠٥ م) : الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري (ص ٨٣)، المركز الثقافي العربي - بيروت والدار البيضاء (ط ١).

(٢) بالرغم من الاختلاف الفكري العميق بين جماعة الإخوان المسلمين السنية، وبين الإسلاميين الشيعة فلا تلاقي، إلا أن الحداثيين يعتبرون فوز الإسلاميين في إيران هو مرحلة من مراحل انتصار الخطاب الإسلامي المعاصر.

(٣) مثل تركيا، وأحرز تقدماً كبيراً في انتخابات المجالس التشريعية في عدد من الأقطار العربية والإسلامية.

على الساحة الفكرية العربية، وستكون الغلبة للأقدر على تحقيق طموح شعبه والتعامل مع مختلف التناقضات لصهرها في بوتقته لإنتاج ما يتلاءم وحاجة الأمة والشعوب، فالفائز هو الأقدر على ملء الفراغ وحمل الموروث الحضاري اليوم.

فقد تشهد حدائث إسلامية جديدة تخرج الإنسان من مأزقه ^(١)، وتستبدل بعلاقة الصراع بين الإنسان والكون علاقة الاستخلاف للإنسان في الأرض؛ أي علاقة التعايش بدل الصراع، واستخراج أسرار هذا الكون لخدمة الإنسان، ليستخدم السنن الكونية لعمارة الأرض، مبتدئاً بذاته الإسلامية، ليصار إلى إيصال هذه الدعوة وهذا الخير للإنسان - مطلق الإنسان - بموجب الأمر بتبليغ هذا الدين والدعوة إليه بأرجاء المعمورة وصولاً إلى العالمية الإسلامية، فيعم الخير البشرية طواعية واختياراً، لا قوةً وجبراً، ويكون امتلاكه للقوة أداة لنزع الحواجز التي تحول بين الناس وبين سماع الخطاب الذي يعتقد أن فيه نجاتهم جميعاً. وإذا أردت التحدث عن (حدائث إسلامية) تستحق أن ترث عالم اليوم بحدائثه وعولته لا بد أن تتجاوز إشكاليات هذا العالم، وتقدم حلولاً للواقع، ليس باجترار الماضي على سبيل التشخيص، بل من خلال إعادة قراءة نصوصه الأصلية الثابتة قراءة تتلاءم والواقع المعاش، متجاوزةً حدائث اليوم وعولمتها، لإنتاج إبداع جديد في صورته، أصيل في مضمونه، راسخ في ثبوته، تنتظم الحياة وفقهه، وتسعد الإنسانية به، فيرتقي الإنسان بمبادئه، وتغلب القيم الأخلاقية والسمو الروحي على الحواس والأركان،

(١) ولعل دخول الأمة الإسلامية مرحلة الربيع العربي يمثل نقطة جديدة من مظاهر الصراع الحضاري وخروج الإنسان العربي من قفم الضعف والصمت والانكفاء إلى الثورة لإنتاج واقع جديد، وما دام الخطاب الإسلامي هو المحرك الأقوى للجماهير في هذا الواقع، فإن الثورات في الربيع العربي وما أفرزته من قيادة إسلامية منتخبة من الشعوب الثائرة في الدول التي بدأت بإنجاز ثورتها، تعد نجاحاً ميدانياً للخطاب الإسلامي وأنه خطاب ثورة لا خطاب جمود كما يدعي الحدائيون، ولا بد من إتمام الثورة وإعطاء الجماهير الثائرة الصورة الحقيقية للنموذج الإسلامي لإنتاج الحدائث الإسلامية المنشودة في هذا الزمان.. وثورات ما يسمى بالربيع العربي جاءت تنويعاً لتقدم الخطاب الإسلامي الإحيائي في فلسطين حماس وتركيا العدالة والتنمية.. وتحول الخطاب الحدائي للمثقفين العرب من خطاب ثورة (كما يحبون تسميته) إلى خطاب مضاد للثورة رافض لما أنتجه من قيادات شعبية منتخبة تعبر عن حقيقة إرادة الشعوب.. ليكشف هذا الموقف بجلاء عن التبعية الفكرية للحدائث العربية إلى الأب الغربي ولمنظومته الفكرية، وأنه خطاب نفعي يستغل كل شيء لتسويق نفسه على الشعوب بالرغم من كونه يهدف لتطبيق أيديولوجيته الخاصة ورغبته الدنيئة لإقصاء المخالف له، فإذا أفرزت صناديق الاقتراع ما لا يوافقهم في الفكر والمنهج رفضوه وثاروا عليه ووصفوا الشعوب التي انتخبته ومارست حريتها بانتخاب من تريد وصفوها بالصفات الدونية.

فنتنظم الأخيرة وفق المبادئ المزروعة في الجنان، والتي مصدرها شرع الرحمن، فيحقق الإنسان السعادة في الدارين التي هي غاية الإنسان في حياته وبعد مماته. فإذا كانت العولة تؤول إلى الانفصال الإنساني، وغياب التواصل الجسدي، وتميل إلى العزلة والانفراد، فالحادثة الإسلامية تحقق لهذا الإنسان السعادة، وتدعو إلى التواصل ونفي العزلة، فيحقق الفرد شخصيته الذاتية مع الجماعة البشرية بكونه عنصرًا فاعلاً مؤثرًا ومتأثرًا بغيره على مختلف مستوياتهم ودرجة القرب والبعد عنهم (فالحادثة هي بقدرتها على الارتفاع بالإنسان لا بقدرتها على الانفصال « حادثة قيم » لا « حادثة زمن »)^(١).

ولا بد أن تكون الحادثة الإسلامية المرجوة حادثة مبدعة عامة تشمل جميع جوانب الحياة، وتشمل جميع بني الإنسان، حادثة منبثقة من الذات لا مفروضة عليها من خارجها، تتلمس الاحتياجات الواقعية، لا تعيش زمن غيرها، تتعايش مع الكون بكافة مكوناته لا تتصارع معه، مستخرجة أقصى طاقات الإنسان وإبداعاته، لا تحجب عقله ولا تستبعد جسده ولا تدنس روحه، هي حادثة متوازنة، تخاطب الجماهير والنخب معًا كما نصوصها، وإذا كانت حادثة اليوم تعاني العزلة والانفراد^(٢)، فإن الحادثة الإسلامية المنشودة تتميز بالجماهيرية والحضور، متجاوزة إشكالات حادثة اليوم، وإنتاج هذه الحادثة هي وظيفة العلماء والمثقفين اليوم.



(١) عبد الرحمن: روح الحادثة (ص ٣٩ ، ٤٠)، مرجع سابق.

(٢) يقول أركون: (إن المثقفين العرب من أدباء وباحثين.. يتزايدون اليوم أكثر فأكثر لحسن الحظ، ولكنهم معزولون وواقعون بين فكي كماشة إذا جاز التعبير، فهناك من جهة النخب السياسية التي تشبه بهم دائمًا بل وتردد رأيهم أحيانًا، وهناك من جهة أخرى الجمهور العام الذي لم يتم تحضيره بشكل جيد من أجل استقبال النظريات الفكرية والعلمية الجديدة). انتهى. أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (ص ١٨)، ترجمة: هاشم صالح، مرجع سابق.

المبحث الثالث

نقد « الحداثة » ونقد « الخطاب الإسلامي المعاصر »

إن السابح في بحر الأفكار، المحب لممارسة رياضة ركوب الأمواج، يجد هذه الأمواج متفاعلة ومتعاقبة، ويختلف تأثيرها في صخور الشاطئ حسب قوتها، وما تحمله من شوائب البحر وأحجاره، وعالم الفكر لدى البشر كذلك، فالأفكار تتصارع وتتداخل، وكل منها تؤثر على الأخرى، وكل تيار فكري يتجاذب ويتنافر مع التيارات الأخرى، ليصار إلى تأثر وتأثير بينهما.

والمتتبع للصراع القائم بين الخطاب الحداثي والخطاب الإسلامي يجد هذا بوضوح، فبينما يحاول الخطاب الحداثي تفتيت الصخور الثابتة على شواطئ الخطاب الإسلامي أو على الأقل إحداث تشقق فيها - تجد الأخير يرسل أمواجاً ارتدادية تتعكس مع القادمة، فيبطل بعضها فلا تصل إلى الشاطئ، وأخرى تضعف حتى إذا وصلت لم تكن ذات بال، ومنها ما تتابع وتتغذى بماء البحر فتصل بقوة تتفاوت بين موجة وأخرى، وتتفاوت تأثيرها.

وأثر الخطاب الإسلامي في الخطاب الحداثي العربي كبير، فبقدر ما يحاول الأخير استبعاد الأول وإقصاءه عن الساحة الثقافية والمعرفية، بقدر ما يكون حاضراً في هذا الخطاب، وكثرة ذكره للشيء دليل على قوة حضوره وأثره في نفسه.

وفي المقابل تجد حضور الخطاب الحداثي في الإسلامي حضوراً متفاوتاً بتفاوت المتحدثين باسم هذا الخطاب المنظرين له، فتتصارع في الساحة الثقافية العربية ثلاث أفكار رئيسة حول أزمة الأمة الراهنة والخروج من هذه الأزمة (تركز كلها حول التراث الإسلامي، لكن بينما يذهب السلفيون^(١) إلى أن « الإسلام هو الحل » يذهب الإبيستمولوجيون إلى أن « القطيعة مع التراث هي الحل »، في حين يذهب

(١) وهم أصحاب الخطاب الإسلامي بمختلف تياراته وأفكاره حيث يطلق الحداثيون مصطلح (السلفي أو السلفيون) على أصحاب الخطاب الإسلامي جملة ولا يقصدون بهم الوهابيين فقط، كما مر سابقاً في هذه الدراسة.

التجديديون إلى أن « تجديد التراث هو الحل » (١).

وتجتمع هذه التيارات الثلاثة في خطابين متمايزين عن بعضهما في النظر والتعاطي مع التراث هما: الخطاب الحداثي بمختلف تياراته واتجاهاته وأفكاره التي يجمع بين مفكره أن (كلاً منهم ينهل من مصدر غربي يظهر مهاراته في حادثة الاطلاع، وجدة المصطلحات وأسماء المذاهب) (٢) والآخر هو الخطاب الإسلامي بمختلف إنتاجاته وطرائقه الذي يجمعه أنه خطاب يعتمد على الأصول والثابت من النصوص لينطلق منها في تشكيل نظرتة وصياغة حلوله للواقع الراهن، فكان هنالك تمايز بين هذين الخطابين في تعاطيهما مع النصوص والتراث، فالإسلامي ينظر إلى النص على أنه منشئ للمعرفة، ومنتج لها ابتداءً.. بينما الخطاب الحداثي لا يعد التراث - ومنه النص - منتجاً للمعرفة ولا منشئاً لها بذاته.

المطلب الأول

نقد الحداثة

تعيش الحداثة العربية المعاصرة أزمة ملازمة لها منذ ظهورها، فإذا كانت الحداثة بنسختها الغربية تعاني من أزمت متعاقبة، كان من مظاهرها أن تم تجاوزها من قبل أصحابها لإظهار نسخة جديدة بمرحلة « ما بعد الحداثة » ثم أعقبها مراجعات أخرى فظهرت « العولمة ».. فإن الحداثة العربية مأزومة منذ ولادتها بإقرار أصحابها، فعصر الحداثة والنهضة العربية (كان عصر انحطاط مزدوج، عودة إلى آلية الماضي من جهة، ودخولاً في آلية الاستعمار من جهة ثانية) (٣) فهو خطاب عاجز عن مجاراة واقعه العربي، فقد (أخفق في إنتاج وعي مطابق بواقعه وظل يكرس على مدى قرنين لضرب من الوعي الزائف بهذا الواقع آلت به في النهاية إلى أزمتته الشاملة الراهنة) (٤).

(١) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧ م) : دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة (ص ٧٧، ٧٨)، المركز الثقافي العربي - بيروت (ط ٤).

(٢) حنفي، حسن: حوار المشرق والمغرب (ص ٥٠٤)، مرجع سابق.

(٣) أدونيس: الثابت والمتحول صدقة الحداثة (ص ٢١٥)، مرجع سابق.

(٤) مبروك: لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا (ص ٤٣٠)، مرجع سابق.

ويمكن إجمال أوجه نقد هذا الخطاب بما يلي:

أولاً: من حيث المصادر المعرفية:

إن منتقدي الحداثة العربية أول ما يوجهونه إليها من سهام أنها فكر مستورد بكامله من الحضارة الغربية، ويؤيد هذا القول الحداثيون أنفسهم من خلال ممارساتهم النقدية ودعواتهم الصريحة والمضمرة، وبمطابقتهم بين النموذج الغربي في تعامله مع الكنيسة الأوروبية، وبين ما يسعون للتعامل بموجبه مع الدين والتراث الإسلاميين^(١).

وهم بذلك وقعوا في مغالطة المماهة بين الإسلام وباقي الديانات الأخرى، ف (رجال الدين الذين أقاموا الحكومة الشيوقراطية في ظل النصرانية المحرفة كانوا طبقة مقدسة تستمد قداستها الزائفة من ذلك النص الذي نسبوه للمسيح عليه السلام وهو منه براء)^(٢) وهذه الصورة غير موجودة في الحالة الإسلامية، بل تجدد فقهاء المسلمين وعلماءهم لا يدعون امتلاك الحقيقة المطلقة، ولا يقولون بأنهم يتحدثون نيابة عن الله بل يعتبرون أقوالهم آراء تحتمل الصواب أو الخطأ.

ومن هنا وقع الحداثيون العرب في إشكالية أخرى؛ وهي أنهم نظروا إلى الخطاب الإسلامي وكأنه يتعامل مع التراث بكامل مكوناته على أنه مقدس، غير مميز بين ما كان مصدره الوحي وبين ما مصدره البشر من اجتهادات ونحوه، وما دفعهم إلى هذه المغالطة إلا اجتراحهم النموذج الغربي المسيحي بكامل مكوناته وإنزاله على الحالة العربية دون إجراء عمليات نقدية عليه.. مما دفعهم للقول بتجاوز التراث جملة دون تمييز اقتداء بالنموذج الغربي أيضاً.

(١) انظر: جعيط، هشام (٢٠٠٧م): تاريخية الدعوة المحمدية في مكة (ص ٨)، دار الطليعة - بيروت (ط ١)، بل إن أركون نفسه قد صرح في أكثر من موقع وأكثر من مؤتمر داعياً إلى هذا التجاوز، ومن ذلك ما نقله لي أحد مسؤولي المراكز الإسلامية في إيطاليا أنه وفي مؤتمر عقد هناك جاء أركون بمدخلته قائلاً: (لقد عرضت اليهودية التوراة على عقلها فأخذت منها وردت، وعرض المسيحيون الإنجيل على عقولهم فأخذوا منه وردوا، فأن لنا أن نعرض القرآن على عقولنا فنأخذ منه ونرد) فهذا الكلام لا يظهر للعلن دائماً، ولكن يظهر ما هو مضمّر وخفي في مشروع الحداثيين النهضوي.

(٢) قطب، محمد (٢٠٠٥م) : العلمانيون والإسلام (ص ٤٢)، دار الشروق - القاهرة (ط ٢) .

ثانيًا: من حيث الإبداع والتقليد:

إذا كانت مسألة التقليد من أهم المسائل التي ينتقدها الحداثيون ويسمون الخطاب الإسلامي بأنه خطاب تقليدي غير مبدع، فإن هذه السمة ذاتها هي ما يمكن أن يوصف به الخطاب الحداثي بنسخته العربية، فإذا كان (الإسلامي) تقليدًا للماضي وامتدادًا له، فإن (الحداثي) تقليد لماضي قريب هو الحداثة الغربية.. والمتأمل للخطاب الحداثي العربي لا يكاد يجد لمسة إبداع واحدة بحيث يمكن تسجيلها على أنها إنتاج وإبداع حداثي عربي لم يسبق إليه، فالمناهج المتبعة هي مناهج منحولة من الآخر، والأفكار هي أفكار الغرب، والأساليب تكاد تكون ذاتها، فما يعيرون به الخطاب الإسلامي هو ذات ما هم فيه ^(١).. فالخطاب الحداثي العربي خطاب مقلد للأصل الأوروبي، وممارسته النقدية دليل على ذلك (فهي تستوحي أطروحاتها وتطلب لمصادقية خطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذها أصولًا لها) ^(٢).

ولعل لقائل أن يقول: إن الحداثة الأوروبية بنسختها الحالية (العولمة) أصبحت فكرًا عالميًا غير مرتبط بالواقعة الأوروبية، بل هي نسخة يمكن تحميلها وتطبيقها على أي واقعة أخرى.. ولكن (مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي ولو على شكل التمرد عليه يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردى مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها) ^(٣) هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كان الفكر عالميًا وليس له جنسية أو قومية، فإنه ينبغي على صاحب الهوية اختيار ما يلائمه من هذا الفكر وأن يكون له - كونه صاحب فكر ابتداءً - قدرة على التمييز بين المناسب من غيره، وإلا أصبح بلا هوية، صفحة بيضاء تمامًا مثل الطفل حديث الولادة، ومفكرٌ يأخذ بلا قدرة على اختيار ما يناسبه هو مفكر حديث الدخول إلى عالم الفكر صفحة بيضاء خالية.

(١) يقول الجابري: (يقتبس العرب جميعًا مشروع نهضتهم من نوع الماضي، إما الماضي العربي والإسلامي، وإما «الماضي والحاضر» الأوروبي، وإما التجربة الروسية أو الصينية أو... والقائمة طويلة). انظر: الجابري: نحن والتراث (ص ٢٣)، مرجع سابق.

(٢) الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات (ص ١٦)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق.

بل إنّ المنهج النقلي للحداثيين العرب أقعدهم عن أي إبداع أو إنتاج ذاتي فأصبح النقل - والنقل فقط - هو المنهج، والإبداع كل الإبداع لديهم هو تطبيق المنقول على الموروث، فلا إبداع هنا ولا إنتاج هناك (فيبدو أنّ النقل عن التيارات الفلسفية في أوروبا وأمريكا قد شغلنا حتى لم يعد أمامنا فراغ نفكر فيه لأنفسنا وبطريقتنا الخاصة) (١) حتى أصبحت الحداثة العربية تسير في حذاء نظيرتها الغربية، ف (عادة ما يقول أصحاب تلك الرؤية بضرورة الانخراط في الألفية الثالثة وفي القرن العشرين قبلها عبر « الآخر - العملاق الغربي » ولكن ليس من موقع ندية ما، وإنما عبر « الدخول في حذائه » على حد تعبير أحد مفكرها شارل مالك) (٢) بل إنّ هذا الحداثي يقف وقفة إجلال وإكبار للآخر الغربي، ووقفة احتقار وامتهان واستصغار لذاته مقابل ذلك العملاق (كالفلاح الفقير الذي يقف خجلاً بنفسه أمام الغني الموقر يقف مُثَقَّفُنا العربي أمام نظيره الغربي، وهو يكاد يتهم نفسه ويعتذر عن شكله غير اللائق، ولغته غير الحضارية، ودينه المتخلف، ويستحسن المثقف الغربي منه هذا الموقف فيساعده على الغوص فيه أكثر حتى ليكاد يلعن نفسه ويخرج من جلده لكي يصبح حضاريًا أو حداثيًا مقبولا) (٣)، فهذا الحداثي بهذه الصورة السائر في حذاء الآخر الغربي المحتقر لنفسه مقابله هل يمكن أن يبدع فكراً؟ أو يخرج الأمة من مأزقها الحضاري؟ أليس هو ذاته أحد أسباب وأعمدة هذا المأزق؟

فالتجديد الذي تحتاجه الأمة اليوم (لا يعني الانفصال عن التراث والتنكر للقديم، فليس كل قديم سيئاً، كما وليس كل جديد حسناً، فكم من قديم نافع كل النفع.. وليس من التجديد في شيء التبرم بكل قديم وفتح الذراعين لكل جديد) (٤) فقد رمى الحداثيون العرب إلى رفض كل قديم - وإن بدرجات متفاوتة - حتى قال في حقهم شاعر الهند محمد إقبال: (إنّ الكعبة لا تجدد بجلب حجارة لها من أوروبا) (٥).

(١) محمود: تجديد الفكر العربي (ص ٢٦٦)، مرجع سابق.

(٢) تيزيني: بيان في النهضة والتنوير (ص ٦٢)، مرجع سابق.

(٣) أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر (ص ٢٤)، ترجمة هاشم صالح، مرجع سابق.

(٤) القرضاوي: خطابنا الإسلامي في عصر العولمة (ص ١٣٠، ١٣١)، مرجع سابق.

(٥) نقلاً عن السابق نفسه.

والمفكرون الإسلاميون يرفضون الحداثة بما تحمله من معاني التبعية والتقليد وعبودية البشر، ولا يرفضونها بمعنى التقدم العلمي والاقتصادي والتقني والسياسي، ف (من ذا الذي لا يريد التقنية؟.. لكن السؤال: هل هذا هو ما ستحمله الحداثة إلينا إذا ما ألقينا أنفسنا بين أحضانها مسلمين مستسلمين؟ أم سيبقى ذلك كله حكراً للدول الكبرى والشركات متعددة الجنسية ليقدم لنا ما تحتاج أن تصدّره الحداثة إلينا إمعاناً في نهب ثرواتنا، وإحاقاً لنا كقوى « حداثّة » تابعة؟) ^(١) فالحداثة العربية لن تؤدي إلى النتائج التي نرجوها في إحداث انقلاب فكري على الساحة العربية؛ لأنّ التغيير الجذري لن يأتي من الخارج إلّا بفعل عوامل داخلية ذاتية تؤهله ليتسرب إلى صميم الذات فيحيلها شيئاً آخر غير ما هي عليه ابتداءً، كالجسم الضعيف عديم المناعة تجد الجراثيم طريقاً وموطناً لها فيه ييسر وسهولة، خلاف الجسم الصحيح، أما إذا أردنا إحداث تغيير في واقع الأمة فإنّ هذا التغيير لن يتم إلّا بأدوات ذاتية، منطلقاً من الذات متواصلًا معها، مستشعرًا لاحتياجاتها ونواقصها، مبتغيًا تغييرها وتحسين ظروفها، فيجد لها مخرجًا يغير هذا الواقع، فالحداثة بصورتها العربية الراهنة تخالف (سنن التغيير مخالفة صريحة. يكفي أن نلاحظ أنّ التغيير بمعناه الإيجابي والنهضوي لا يتم بالتبعية ولا سيما إذا كان السيد يريد منك أن تبقى متخلفاً وضعيفاً حتى لا تشكل منافساً أو خطراً) ^(٢) فالحداثة المستوردة تحدث تغييراً ولكن بالمعنى السلبي الانتكاسي؛ أي التقدم إلى الخلف، فيكرس التبعية والاستعباد.

ثالثاً: من حيث المعرفة بالتراث:

كثير من الحداثيين الذين تعاطوا التراث وتكلّموا في نصوصه وثوابته - سواء ما كان منه وحياً أو ما كان بشرياً - إنما حصّلوا معارفهم وعلومهم عن التراث من خلال المصادر الغربية، من المستشرقين الذين بحثوا في تراثنا من أمثال: جولدزيهر، شاخت، رينان، هنري كوربان.. وغيرهم، أو من الموسوعة البريطانية فيما تتحدث به عن الإسلام وبعض المواد والمصطلحات فيه، فكثيراً ما يحيل هؤلاء الباحثون إليها مرجعاً ومستنداً لأقوالهم ولتشكيل أفكارهم عن الإسلام والموروث نفسه، وفي هذا ثلمة كبيرة في جدار

(١) شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي (ص ٣٨، ٣٩)، مرجع سابق.

(٢) السابق نفسه (ص ٤٥).

الحداثيين الفكري، فإنك إذا أردت التعرف على فكر ما، عليك الرجوع إلى مصادره، لا تأخذه من مصادر منافسة إن لم تكن معادية ^(١)، وكثير من أقوال الباحثين الغربيين عن الإسلام والتراث أخذها الحداثيون العرب مسلّمات فكرية وبنوا عليها مواقفهم. وهذا لا يحتاج إلى كثير بيان وتدليل، فإنّ قراءتك في أي كتاب لكثير من هؤلاء الباحثين تجد هذا واضحاً ^(٢) وخذ مثلاً: زكي نجيب محمود الذي يعد أكثر التصاقاً بالتراث من غيره، فهو أديب تعلم الأدب العربي ومارس الكتابة الروائية والقصصية، وصاحب قلم أدبي جميل، عندما أراد أن يدرس أثر الشيعة في الفكر الإسلامي قال: (معتمدين في تقديمها بصفة أساسية على كتاب « تاريخ الفلسفة الإسلامية » تأليف: هنري كوربان، ترجمة: الأستاذ نصير مروة وحسن فيسي) ^(٣) ويكفي ذلك دليلاً على المعرفة المغلوطة بالتراث لأخذه من مصادر غير أصيلة فيه، بالرغم من تفاوتهم بذلك، إلا أنهم جميعاً متأثرون بما قاله الغرب عن الإسلام وتراثه، مما ينعكس على إنتاجهم ومواقفهم.

(١) ونحيلك في هذا الصدد إلى الدراسة التي كتبها إدوارد سعيد حول الاستشراق في كتابه الموسوم (الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق) وهو كتاب وضعه كاتبه باللغة الفرنسية وترجم إلى الإنجليزية، وأثار ضجة واسعة في الأوساط والمؤسسات الاستشراقية في الغرب، خاصة وقد كتب بلغاتهم، وقد ردّ عليه مجموعة من المستشرقين المعاصرين من أمثال مكسيم رودنسون وآخرين، في كتاب ترجمه هاشم صالح (الاستشراق بين دعائه ومعارضيه) وهو بمثابة مجموعة ردود حول كتاب إدوارد سعيد، وترجم كتاب إدوارد سعيد إلى العربية د. محمد عناني، وينصح بقراءته، علماً بأنّ مؤلفه هو حداثي المنهج أبعد ما يكون عن الخطاب الإسلامي، قام بقراءة الاستشراق كظاهرة بآليات الغرب ومناهجهم متبعاً المنهج البنيوي، مبيّناً الدافع الاستعماري، ونسق الصراع بين الحضارتين الشرقية والغربية، وكذا كانت قراءته مطابقة للواقع - من وجهة نظري - كثيراً، ويتجلى ذلك من خلال ردود المستشرقين عليه، حيث ردّوا بكيل الاتهامات والأحكام العامة، ولم يفتدوا آراءه تفنيدياً علمياً موضوعياً، بل كان هجومياً (أيديولوجياً) افتقر للكثير من الموضوعية والإنصاف فليقرأ هناك لمن يرغب.. إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة (ط ١) ، (٢٠٠٦ م).

(٢) خذ مثلاً محمد عابد الجابري الذي تصدّى لنقد العقل العربي مبتدئاً مشروعه بنقد التراث، تجد ذلك واضحاً، وقرأ - إن شئت - رد (جورج طرابيشي) عليه والذي يبين مدى ضحالة معرفته بالتراث، ويبين كذلك مصادره المعرفية والمرجعية لكتبه التي هي غريبة بحتة من أمثال كانط وهيدغر وغيرهما من مفكري الحداثة الغربية.

(٣) محمود: تجديد الفكر العربي (ص ١٠٩)، مرجع سابق.

رابعاً: من حيث الأيديولوجيا ^(١):

إنَّ من أكثر ما يعيبه الحداثيون على الخطاب الإسلامي بأنه خطاب أيديولوجي، وأكثر ما يعلنون هم عن خطابهم بأنه خطاب مفتوح، وأنَّ بناءه غير مغلقة، تستوعب الجديد وقابلة للنقد والتعديل والتغيير، وإذا كان الخطاب الإسلامي يتهم بأنه خارج الزمان، فإن الحداثي يتعامل مع قيم الحداثة ومناهجها على أنها خارج الزمان، فانطلاقاً الحداثة كانت ثورة على الأيديولوجيا وعلى النظم السلطوية، فإنها (بدأت فكرة وانتهت أيديولوجيا) ^(٢) فانتهت لتتماشى مع المبدأ الذي ثارت عليه.

وإذا كانت الأيديولوجيا تعني فيما تعنيه مجموعة من القيم والمعايير تنتظم في سياق واحد تخضع الأفراد والأفكار تحت سطوتها، وهي تقع خارج الزمان والمكان فيخضعان لها ولا تخضع لتغيرهما، وتنتقل هذه القيم والمعايير إلى اللاوعي الإنساني فتصبح قيماً لسلوك الناس وأفكارهم، فتستحيل روحاً تسري داخل الوجدان، تستجيب لتوجهاتها الجوارح، فهي دين يؤمن به صاحبه ويتوجه به ^(٣) محاولاً فرضه على الآخرين، محيلين إياها إلى نموذج خارج التاريخ والجغرافيا.

وبتطبيق هذا المفهوم على الحداثة تجدها أيديولوجيا متكاملة شمولية تقع خارج الجغرافيا والتاريخ، يحاول أصحابها فرض نموذجها على الآخرين، وهي روح تسري في وجدان أصحابها على اختلاف مشاريعهم وتعدد نظراتهم، ويتضح ذلك من خلال الممارسات العملية لهم.

والحداثة في أصل وجودها ممارسة فكرية ومحاولة تقدمية، ولم تكن مشروعاً مكتملاً كما آلت إليه فيما بعد، فقد (استحالت من مشروع مفتوح وتجربة مشروطة تاريخياً ومعرفياً إلى أتمودج مكتمل ومجاوز لأي شرط، وجاهز للاشتغال في أي سياق) ^(٤).

(١) الأيديولوجيا: أي المعتقدات والقيم العليا المحركة للسلوك والأفكار.

(٢) بلقزيز: العرب والحداثة (ص ٢٧)، مرجع سابق.

(٣) عند القول (أيديولوجيا إسلامية) يقصد بها الدين الإسلامي بما يحمله من منظومته القيمية والمعيارية تنتظم الأفراد والجماعات وفقها، وكذا يقال عن أي أيديولوجيا أو دين آخر حتى حملت (الأيديولوجيا) مفهوم (الدين) عند البعض.

(٤) مبروك، علي (٢٠٠٧م): ما وراء تأسيس الأصول مساهمة في نزع أقنعة التقديس (ص ٢٤٠، ٢٤١)، رؤية للنشر - القاهرة (ط ١).

وإن أجلتْ نظرك في مشاريع الحداثيين فإنك تجد نفسك أمام (ضروبٍ من النشاط قد يخيل إليك أنها أشتات متاثرة لا وحدة فيها ولا رباط، لكنك ما أن تنظر إليها على صورة مبدأ شامل ومحور جامع حتى تجدها قد تجمعت وأنها خطوات سائر واحد.. ما دامت الروح السائدة فيه هي نفسها الروح التي تسود العصر كله)^(١).. مما جعل بعض الحداثيين يقولون بأخذ الحداثة جملة أو تركها جملة، فلا انتقاء ولا اختيار، فأصبحت الحداثة مشروعًا ناجزًا وفكرًا متكاملًا وأتمودجًا جاهزًا للتطبيق يقع خارج التاريخ.

بل أصبحت الحداثة - في نظر أصحابها - مشروعًا مقدسًا - بما تحمله الكلمة من معنى - تبذل في سبيله المهج والأرواح، ويجبر الآخر للانصياع له إما قناعة وبمحض إرادة، أو يفرض بقوة السلاح^(٢) العسكري إن لم تفلح جهود الإعلام والممثلين الفكريين النابئين عنه في الساحة العربية، فهي منهج فكري (ينبغي للجميع الخضوع له بممارسة هذا النقد)^(٣) بل أصبحت تتحدث عن لاهوت جديد في الساحة الفكرية العربية؛ لأن الحداثة - بمختلف اتجاهاتها وأمطاتها وصورها - (تبنت ثالوثًا مقدسًا يجمع الحرية والاشتراكية والوحدة التي تشكل غاية طموحات المواطن العربي المعاصر)^(٤).

مدعوون جميعًا لإعادة تربية الجيل القادم وتنشئته - إن لم نستطع أن نفعل ذلك بجيلنا - على هذا المشروع وتقويمهم وفقه ليصبحوا حداثيين فطرة، وروح الحداثة تسري في دمائهم مؤمنين بها متمرسين عليها^(٥)، فهي مشروع أيديولوجي شامل متكامل، يُظهر منطوق خطابه أنه يريد ممارسة حرية في النقد والفكر، بأساليبه المنهجية

(١) محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر (ص ٢٣٨)، مرجع سابق.

(٢) وما الحروب الأخيرة في العراق وأفغانستان وخاصة حرب الخليج الثانية عام (٢٠٠٣ م) التي أعلن فيها زعيم الحداثة السياسي الرئيس الأمريكي آنذاك بأنه يريد أن يفرض الحرية على أهل هذه المنطقة متجاهلاً إرادة ورغبات السكان الأصليين فيها إلا دليل على ذلك.

(٣) الزين، محمد شوقي (٢٠٠٢ م) : تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر (ص ١٩٣)، المركز الثقافي العربي - بيروت (ط ١).

(٤) إسماعيل، محمود (٢٠٠٥ م) : في نقد حوار المشرق والمغرب بين د. حنفي ود. الجابري (ص ٥٢)، رؤية للنشر - القاهرة (ط ١).

(٥) انظر في هذا الصدد وهذه الدعوة: الحمد، تركي: من هنا يبدأ التغيير (ص ١٣١، ١٣٢)، مرجع سابق.

التي يدّعي فيها اتباع الحياء، ويخفي وراء خطابه غاياته التوسعية ونظريته للهيمنة، وهو خطاب ضال - حسب سيد قطب - ^(١)، مولد للإرهاب، سبب للعنف والتعصب - حسب منير شفيق - ^(٢)، وهو ذات الوضع الذي عانى منه الإنسان الحدائي قبل نشوء الحداثة، فعالم اليوم ينتظر حادثة جديدة مختلفة تمامًا عن تلك الحداثة القائمة اليوم، حادثة قيمها احترام إنسانية الإنسان على اختلاف عرقه وجنسه، تنظر إلى الكون نظرة تعايش لا صراع، تسعى إلى العالمية وليس لعولمة النمط الأمريكي اليوم.

خامسًا: الأهداف والغايات:

الخطاب الحدائي ليس ممارسة فكرية فحسب، وليس نقدًا لأجل النقد - وإن كان في بعضه هو كذلك - بل هو خطاب له غايات وأهداف، ولأصحابه أغراض وحاجات يهدفون الوصول إليها؛ فالحداثة تهدف إلى استبعاد البعد الغيبي (الميتافيزيقي) من الحياة الفكرية العربية، وإضفاء البعد الإنسي (البشري) على جميع مكونات الموروث والواقع معًا، وما ذلك إلا لغايات نزع القيود، وفتح الأبواب أمام العقول ليقول كل من شاء ما شاء، وليقبل ويرفض من الموروث ما يحلو له. فالغيب - في نظرهم - (وهم اخترعه الإنسان ولا بد من زواله مع تقدم العلم والعقل؛ لأن استمراره يشكل عائقًا أمام الحرية والعقلانية والإنسانية) ^(٣)، وهو في الوقت ذاته يهدف إلى تحقيق سيطرته وفرض هيمنته على الخلق وعلى الكون ساعيًا لإخضاع الدول للمركز الأوروبي الغربي الأمريكي، فهو استمرار للاستعمار - حسب منير شفيق - يفرض نمطه الحضاري على الدول الأخرى، فيؤمّن تبعية ثقافية وحضارية من مستلزماتها تحقيق التبعية السياسية ^(٤)، فتتحصل أهدافه من خلال (السيطرات الثلاث التي يقوم عليها نظام العولمة في ممارسة تعقيله الأدوات .. أولاً في كون سيطرته الاقتصادية تحصره في نطاق المنفعة المادية، وثانيًا في كون سيطرته التقنية

(١) قطب، سيد (٢٠٠٩ م) : مقدمة الظلال منشورة في كتيب صغير: الحياة في ظلال القرآن، تقديم عبد الله عقيل (ص ٤٣ - ٤٦)، دار المأمون - عمان (ط ١).

(٢) انظر: شفيق: في الحداثة والخطاب الحدائي (ص ٥٢)، مرجع سابق.

(٣) ريان: الحداثة والنص القرآني (ص ٢٦)، مرجع سابق، واصفًا حال الحدائين من الغيبات.

(٤) شفيق: في الحداثة والخطاب الحدائي (ص ٢٨، ٢٩)، مرجع سابق.

تحصره في نطاق الفعل الإجرائي، وثالثًا في كون سيطرته الاتصالية تحصره في نطاق المعلومات البعيدة، ولا تخرج بها إلى رحاب فضاء المعروفات القرينة (١). فهذه النزعة للهيمنة والسيطرة يمارسها الحداثي العربي بدراساته، لتهيئة المناخ والأجواء العربية لتؤول في النهاية للتبعية للغرب بحداثته، فهو خطاب يهدف لغايات واضحة في نظر أصحابه.

ولقد استبدلت كثير من مراكز الدراسات الغربية المعنية بدراسات الشرق الأوسط بالباحث الغربي حامل القومية والجنسية الغربية الأوروبية، باحثًا من ذات الشرق ليقوم بهذه الدراسات وإعدادها، مما جعل ممارسة الفكر الحداثي على الساحة العربية مادة للكسب، فأصبح هدف بعض الحداثيين العرب من جراء أبحاثهم الكسب المادي، وهذا ما أطلق عليه (إدوارد سعيد) مفهوم (الاستشراق الجديد)، وقد انعكس هذا البعد التجاري الاستثماري على دراسات هؤلاء (المستشرقين الجدد) فكثير من دراساتهم يعوزها الحياد، ويطغى عليها الجانب النفعي، فأراد أصحابها الوصول إلى الكسب المالي، فانعكس سلبيًا على دراساتهم والتزامهم الحياد العلمي (٢)، وعلى صلاحية فكرهم ليكون مشروعًا لنهضة الأمة.

سادسًا: من حيث الأسلوب:

الخطاب الحداثي العربي يعتمد أسلوب الخداع والتلاعب بالألفاظ والمراوغة والاختباء خلف العبارات الموهمة، والأفكار الملتبسة، فهو يبني ويهدم في آن، ويرفع ويخفض، ويعلي ما انتقصه من قبل، وينقض ما ثبته، وهكذا دواليك.

فأحيانًا يوهمك بأنه منتمٍ للتراث حريص على الأصالة بانٍ للهوية، ومرة أخرى تجده داعيًا للقطيعة، منتمٍ للغرب بكل مكوناته، فإذا كان خطابه موجّهًا لبني فكره من الحداثيين، أو بلغة الغرب وأبنائه، كثيرًا ما يميل إلى الوضوح بإعلان انتماءاته، وأنه ابن الغرب فكّرًا، ودعواته تكون أكثر جرأةً وصراحةً، أما إذا خاطب بني قومه بلسان

(١) عبد الرحمن: روح الحداثة (ص ٨٤، ٨٥)، مرجع سابق.

(٢) انظر: لانجلو وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية (ص ١٠٥)، ترجمة هاشم صالح. ورودنسون، مكسيم (٢٠٠٠م): الاستشراق بين دعائه ومعارضيه (ص ٧٢، ٧٣)، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى - بيروت (ط ٢).

العرب ولغتهم، فإنه يميل إلى المراوغة محاولاً إبعاد تهمة التغريب والاستعمار من جهة، وأحكام التكفير والتفسيق عن نفسه من جهة ثانية، فهو أشبه ما يكون بمن يعاني انفصام الشخصية، كمن يرتكب جرماً معيماً يحاول الالتواء والالتفاف لإخفائه، وإن اضطر لإظهاره يحاول التخفيف من حدته ومن شدة هذا الجرم.

ولعل الذي جعل الحداثي يلجأ إلى هذه المراوغة رغم ما لديه من إمكانيات وما هو مفتوح أمامه من فضاءات، هو انحصار مشروعه أمام تقدم المشروع الإسلامي، فأراد الهروب من هراوات الإسلامي بإطلاق أحكام التكفير والردة ونحوه.. فلجأ إلى استخدام أسلوب المراوغة والالتواء؛ لعدم قدرته على الوضوح هروباً من المواجهة، وهروباً من العزلة الاجتماعية، فيلبس ألفاظه ألبسة موهمة، فتجد الحداثي المتأخر أكثر مراوغة من سلفه المتقدم، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن أسلوب (المراوغة) يتوافق مع مناهج الحداثيين الفكرية، ونظرتهم إلى النصوص الإبداعية بأنها نصوص حمالة أوجه لا يمكن القبض على معناها، محاولين ممارسة لعبة الكتابة على هذا الشكل المتلوي المتلاعب بالعبارات لتكون نصوصاً إبداعية، مما جعل بعض الباحثين يحتار في تحديد فكر بعضهم، فمنهم من حكم على بعضهم بأنه باحث تراثي إسلامي، بالرغم من كونه رائداً من رواد الفكر الحداثي ولا يخرج عن مدرستهم^(١). فهم يمارسون لعبة الكتابة، ومحاولة الخداع، وهذا يقتضي من القارئ لفكرهم وكتاباتهم مراعاة ذلك عند ممارسته للقراءة مع هذه الممارسة للكتابة من قبل أصحابها.

سابعاً: القول بلا عمل:

من الانتقادات الموجهة للخطاب الحداثي العربي المعاصر أنه خطاب يعتمد القول بلا عمل، والنقد بلا فعل مرادف له على الأرض، فرغ من شأن العقل وأحط من

(١) ومنهم على سبيل المثال من يرى في الجابري وزكي نجيب محمود وغيرهم أنهم ليسوا حداثيين وإنما من أصحاب الفكر الإسلامي، ومن ذلك ما حكم به (أحمد محمد دغمش) على مشروع حسن حنفي ناسقاً له وكائلاً له الاتهامات، بينما امتدح مشروع الجابري واصفاً له بالموضوعية، بل يذهب إلى أن (الحق والعدل يقتضيان الإشادة به وبفكره النير وفيما حاور به، دلالة على تقاربه الكبير مع العقل والفكر الإسلاميين) في كتاب حوار المشرق والمغرب (ص ٣٥٠)، وما ذلك إلا لسطحية النظر وعدم تعمق البحث، وعدم قراءة ما يخفيه ويحجبه هؤلاء خَلْفَ البَيْتِ اللفظية لعباراتهم.

شأن العمل، فالحداثة في نسختها العربية أكثر من النقد والكلام، ولكنها لم تقدم مشروعًا عمليًا، ولم تساهم في بناء حضارة أو إنتاج حرف وإقامة صناعات.

حيث بنت الحداثة العربية مشروعها على أن النظر والبناء الفكري ينتج العلم التقني والتقدم الحضاري، فقرأوا الحداثة الغربية على أنها إنتاج فكري تبعه التقدم التقني، حيث أزال الفكر العقبات أمام العقل المانعة له من العمل، فانطلق بعد ذلك بحربه مع الطبيعة والكون فأنتج المعارف والتقنيات، فاعتنى الحداثيون العرب بالكلام والنظر متوهمين عوائق فكرية تقف أمام العقل العربي للإبداع وللحقوق بالحضارة، فاصطنعوا خصمًا فكريًا مشكلاً حواجز ترسانية ضخمة أمام العقل متمثلاً بالفكر الديني، فأخذوا يحاربونه بمعارك كلامية لا متناهية، غير ملتفتين لميدان العمل.

ولكن الحالة العربية - بفكرها الإسلامي - لا يوجد فيها عوائق تراثية تقف أمام العقل العربي تحول بينه وبين العمل والإبداع، وإن كان من حاجز أمامه فليس هو الخطاب الإسلامي، فهو خطاب مشجع للإبداع داعٍ للعمل، ولكن الحاجز يتمثل بالسلطة السياسية الجاثمة على الدول العربية والإسلامية، والتي هي صنعة الحداثة الغربية بنموذجها السياسي، التي لا تريد إبداعاً ولا تفكيراً، وإنما تريد قطعاً يسير خلف راعيها المستأجر فلا تلتفت ولا ترفع رأساً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى بالأوهام والخرافات المترسبة في عقول فئة من المجتمع العربي، تعود إلى التقاليد البعيدة عن مبادئ الدين ومفاهيمه، فأثر الحداثي العربي خوض معركته في ميدان مصطنع غير حقيقي متناسياً الميدان الحقيقي متوهمًا النصر السهل، مزوداً بالدعم من الخصم الحقيقي المغيّب عن النظر متعمداً، وما ذلك إلا بسبب اجتراره للتجربة الغربية، دون مراعاة لخصوصية تربته الشرقية ومكوناتها الفكرية والحضارية، فغرق في (الهرطقات) ونسي ميدان الأفعال تاركاً إياه لخصومه المفترضين الوهميين وللخصوم الحقيقيين الغائبين أو المغيّبين.

فهذا الفكر وإن كان يطالب خصمه الإسلامي ويعيب عليه عدم تقديم مشاريع لأفكاره، إلا أنه نفسه لم يقدم مشروعًا خاصًا به من إنتاجه، أي إنتاج عربي حداثي، فهو ينظر إلى نفسه وفكره أنه امتداد للأصل الغربي، فمشاريعهم هي ما لدى الغرب، ونماذجهم المقدمة هي ما أنتجه الغرب، فلا وجود - حسب اطلاعي - لمشروع حداثي عربي خاص ليس مجتزأ من النموذج الغربي.

ثامناً: الانتشار والانحسار:

إذا تحدث الحداثي العربي عن انتشار الحداثة، فإنه يشير إلى ثورة المعلومات والاتصالات، وإلى انتشار التقنية وأنها تغزو كل بيت، متناسياً أنّ هذه الأشياء ليست من إنتاجهم العربي وإنما هي إنتاج الآخر الغربي، إلا إذا كانوا يعدون أنفسهم جزءاً منه وامتداداً له، وكذا فإن انتشار التقنية والتكنولوجيا لا يستلزم ضرورة انتشار الفكر المنشئ لها، فعندما تستخدم السيارة أو الطائرة - حتى عندما نستورد طريقة صنعها وتصنعها في بلدك - لا يعني ضرورة أنك تأخذ المنهج النقدي الذي ثار على الكنيسة، مقصياً لها عن الحياة، فنحن نستورد الآلة بمعزل عن معتقد صاحبها ومنهج الفكري. ومن هذا الربط والتماهي بين السلعة وفكر المنتج لها ذهب بعض الحداثيين إلى القول بانتشار الحداثة وأنها تيار جارف لا يمكن الوقوف بوجهه^(١)، بينما عندما نظر آخرون إلى الفكر مجرداً عن السلع والتقنية وعرضوه على ميزان النقد ذهبوا إلى أنّ فكر الحداثة العربية في انحسار وتراجع؛ لأنه لم يتغلغل إلى الوعي العربي، فهو ما زال متمسكاً بقيمه ودينه وتراثه.

بل ذهب آخرون إلى أنّ الحداثيين العرب يعيشون في غربة حقيقية باحثين عن سبب هذه الغربة، فوجدوه (بسبب نفس المصطلح النقدي المستخدم في تربة غير تربته، وهو إن دلّ على شيء إنما يدل على الخصوصية الحضارية التي ينتمي إليها المصطلح)^(٢) فاستخدام مناهج الآخر لتطبيقها على الذات ساعد على انحسار هذا الفكر وعدم انتشاره.

ومما ساعد على الانحسار أيضاً أن هذا الفكر الحداثي فكر إقصائي، رفض الآخر (الإسلامي) بقدر ما أعلن أنه يفتح الأبواب، ونظر إليه نظرة دونية وباحتقار بقدر ما أعلن عن المساواة، فكان تطبيقه للمبادئ النظرية مناقضاً تماماً لمنطوقها، ف (الواقع العياني الذي عرفته مجتمعات الحداثة التي هي أكثر تنكراً للآخرين حتى لو قرر القانون أو الدستور مبدأ المساواة، فالاحتقار والتشويه اللذان يتعرض لهما « آخرون » كثيرون تتجاوز أشكال التهميش ليدخل في نطاق التمييز الذي تقوم به العنصرية

(١) انظر: الحمد: من هنا يبدأ التغيير (ص ١٨٣ - ١٨٦)، مرجع سابق.

(٢) بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب العربي المعاصر (ص ٣٦١، ٣٦٢)، مرجع سابق.

والعلياينة والإلغائية أو الإقصائية (١) فالخطاب الحداثي العربي يقع خارج سياق التاريخ العربي، محاولاً الزراعة في غير تربته فأصابه الانحسار والجمود.

فوائد الخطاب الحداثي وإيجابياته:

ومما يظهر أنّ لهذا الخطاب فوائد لعل من أهمها تحريك الساحة الفكرية العربية، بعد أن أصابها الجمود والخمول فترات طوال، فساعد ظهور هذا الفكر على تحفيز العقل العربي والإسلامي لإعادة النظر والممارسة الفكرية والإنتاج، لمواجهة الوافد الجديد الذي هاجمه بحرب لا هوادة فيها، فحفز الذات للانتفاض من جديد بعد الوقوف للمراجعة، وإعادة النظر والتأمل والإعمال العقلي محاولاً إنتاج حداثة إسلامية تلائم الواقع، وفق القيم والأخلاق الإسلامية الأصيلة.

ومن فوائد هذا الخطاب تحفيز العقل العربي ليناقد مشاكل العصر، ويبحث عن إجابات لها، وكذا إحداث تغيير في مناهج البحث والدرس عند أهل الشريعة ولطلبة العلوم الشرعية، وخاصة لدى مناهج تدريس العقيدة وعلم الكلام، وكذا علم الأصول، وتوجيه الطلبة لمناقشة ما يطرح على الساحة الفكرية من مشكلات جديدة، فالسابقون قدموا حلولاً لقضايا زمانهم ومشكلات عصرهم فأبدعوا أيما إبداع بلغة عصرهم ومفاهيمه، وحداثة اليوم أثارت مشكلات تتعلق بزماننا وجب على الإسلامي تقديم إجابات وحلول لها ليعيش عصره لا عصر آبائه وأجداده، ليقدم لدينه من الإحياء ما قدمه سلفه بمخالطتهم لعصورهم وأزمانهم، وكذا تحفيز العقل المسلم لبيدع متحرراً من كثير من القيود المتهمة، كما أبدع سلفه من علماء المسلمين من أئمة المذاهب ونقاد الحديث وجهابذة الأصوليين.

المطلب الثاني

نقد الحداثيين للخطاب الإسلامي

الخطاب الإسلامي في الواقع العربي الإسلامي المعاصر خطاب الجماهير والحرك الرئيس على الساحة العربية اليوم، وما ذلك إلا لأنه ينطلق من الدين وثوابته التي هي

(١) شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي (ص ٦٢)، مرجع سابق.

المكوّن الأساس لوجدان أفراد المجتمع المسلم، حتى لقد أصبح واضحاً (لكل ذي عينين أن تأثير الإسلام على كل أصعدة الوجود الفردي والجماعي كان دائماً ثابتاً عميقاً مستمرّاً حتى يومنا هذا)^(١).

ولهذا السبب فإن الخطاب الإسلامي - بما يحمله من قيم ومفاهيم - واجه انتقادات عدّة منها:

أولاً: إنه خطاب يهتم بالله ويغيّب الإنسان:

مما ينتقد به الخطاب الإسلامي أنه يقوم على بيان حقوق الله، ويغيّب الإنسان من ساحته غيابة شبه تام، وذلك عبر تاريخه الطويل الممتد من بداية الدعوة الإسلامية وإلى يومنا هذا، بل إن خطابه المعاصر هو أكثر إقصاء للإنساني، وحضوراً للإلهي، فإنه يقلل من شأن الإنسان كقيمة عليا بذاته في الحياة، ويعلي من شأن الإله فيها، (إن حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان بل على تقديس الله، وفي أن مجتمعاتنا المعاصرة ليست مجتمعات إنسانية، بل وفي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية، بل إلهية)^(٢) حتى إن الباحث في التاريخ الإسلامي يجد إضاءات النزعة الإنسية فيه قليلة مقارنة بالتاريخ الطويل ذي الاهتمام بالنزعة اللاهوتية (فالفلسفة الإنسية كانت قصيرة العمر في الساحة العربية الإسلامية)^(٣)، فإن هذا الفكر قام معتمداً الأسطورة والغيب مبتعداً عن خطاب العقل والواقع الذي يعيشه إنسان اليوم.

والتأمل في هذا الخطاب يجده متعدد التيارات والاتجاهات، فبعض اتجاهاته يغيّب الإنسان تماماً من فكره، فهو منشغل بالله، بالذات الإلهية وبصفاتهما، تاركاً أمور الحياة البشرية لبني البشر، مطبقاً - في واقعه المعاش فكرياً - مبدأ: « ما لله لله، وما لقيصر لقيصر » منخرطاً في تفاصيل صفات الذات الإلهية، مشتغلاً بتوحيد الأسماء والصفات، متناسياً توحيد الألوهية والربوبية وتحكيم الشريعة على أرض البشر، وذلك خلافاً للخطاب الإسلامي نفسه.

(١) أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (ص ١٨)، مرجع سابق.

(٢) حنفي، حسن: دراسات إسلامية (ص ١١٠، ١١١).

(٣) أركون، محمد (١٩٩٧م): نزعة الأنسنة في الفكر العربي (ص ٦٠٥، ٦٠٦)، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي - بيروت (ط ١).. والذي بين قوسين من كلامي.

وتيارات أخرى كان مشروعها متمثلاً بتربية الذات وتزكية النفس، والاتصال بالله طريقاً للحل، ففرقت بالذات الخاصة، وتجاهلت الذات الجمعية للأمة، فلم تقدم مشروعاً للإنسانية، بل اعتمدت على الذات الفردية.

وتيارات أخرى جمعت بين الفرد والجماعة، وبين النظر والعمل، فكان خطابها إسلامياً جامعاً، وهو موضع الخلاف مع الخطاب الحداثي، حيث أطلق عليه (الإسلام السياسي) بما يقدمه من أطروحات ومشاريع تجتث التراث والنصوص - حسب تعبير الحداثيين - محاولة اقتباس النموذج منها لتطبيقه على الواقع، معتبرة أن (الله) هو محور الكون والوجود، وأن (الإنسان) هو محور الحياة بموجب الاستخلاف الإلهي له على الأرض، وتسخير باقي المخلوقات لتهيئة حياته عليها.. فهذه التيارات لا ينطبق عليها هذا النقد الموجه للخطاب الإسلامي، فهذه تيارات مشاريعها إنسيّة، معتمدة فيها على الإلهي (الوحي) في تكوينها، غير متجاهلة للتطبيق البشري الإنسي.

ثانياً: خطاب تقليد لا إبداع فيه:

فهو خطاب يجتث الماضي، وينبش القبور بحثاً عما يحيي الواقع، ويصلح حال المجتمع والأمة، خطاب ليس فيه إبداع إلا بقدر ما في المقابر من أحياء، وليس فيه إنتاج، فهو اجترار وتقليد، فلا جديد ولا ابتكار، وهو خطاب (يُعنى بالمعلوم لا بالجهول، وتسيطر عليه نزعة التلقين لا نزعة الاكتشاف، ونزعة القبول لا نزعة التجاوز)^(١)، وهو يكرر الماضي آلاف المرات، فيميل (إلى الدوران فيما قالوه وما أعادوه ألف ألف مرة.. فكلما مات مؤلف لبس ثوبه مؤلف آخر وأطلق على مؤلفه اسماً جديداً)^(٢)، وهو خطاب منغلق على ذاته يضع الحواجز على العقل ويضيق الأفق (بفرضه الحجر على الفكر في دوائر مغلقة من الممنوع والحرام)^(٣) وهو خطاب يقف عند الماضي لا يتجاوزه (وهو في الأعم الأغلب منهج خطابي يمجّد الماضي بمقدار ما ييكّي الحاضر)^(٤) متناسياً أن الماضي

(١) أدونيس، علي: الثابت والمتحول صدمة الحداثة (ص ١٤٧، ١٤٨)، مرجع سابق.

(٢) محمود، زكي نجيب: تجديد الفكر العربي (ص ٢٧)، مرجع سابق.

(٣) عبد القادر، نضال (٢٠٠٦ م) : المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع (ص ٢١٨)، دار الطليعة -

بيروت (ط ١).

(٤) الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات (ص ٤٢)، مرجع سابق.

قد مات، وأن نبش القبور من إضاعة الوقت في المهملات، فالماضي لا يصلح للأحياء. فهذا الخطاب يمثل خطرًا على الواقع العربي ويعيده إلى عصور التخلف والجمود، فلا إنتاج ولا إبداع، فهو (ارتدادٌ نحو قرونٍ وسطى جديدة)^(١)، ولا سبيل للخروج من مأزق هذا الخطاب إلا من خلال (ثورة كوبرنيكية على صعيد العقل وعلى صعيد عالم العقل الذي هو التراث والتأويل الموروث للتراث، هي شرط شارط لاستئناف عملية الإقلاع نحو الحداثة التي لاح بارقتها... قبل أن يخمد في عالم نتردد أن نسميه عصر الردة)^(٢)، ف (لا سبيل إلى تجديد العقل العربي وتحديثه إلا بالتححرر من سلطاتها)^(٣)، سلطة التراث المتمثل بالخطاب الإسلامي.

فالخطاب الإسلامي اليوم مطالب أكثر من أي وقت مضى أن يعيد إنتاج ذاته، وأن يقدم نفسه بثوب جديد، مضمونه أصيل، ولكنه يخاطب الواقع بروح العصر، ووفق آلياته ومعطياته، فبالرغم من كون الحداثيين العرب لم يبدعوا شيئًا على الصعيد المعرفي، والفكري، والواقعي.. ولكن هذا لا يعني الخطاب الإسلامي من وجوب إبداع جديد لتقديم مشاريع وإنتاج فكر إسلامي جديد، وفق قاعدة التجديد؛ لقوله ﷺ: « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها »^(٤).. فتجديد الخطاب بإعادة إنتاجه بمثابة إضافة لحلة جديدة على بناء متين، قواعده راسخة في الأرض، ورأسه باسق في السماء، وهذا ما يحتاجه الخطاب الإسلامي الآن^(٥).

(١) طرايشي، جورج (٢٠٠٨ م): المعجزة أو سبات العقل في الإسلام (ص ١٨٢)، دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب - بيروت (ط ١).

(٢) السابق نفسه.

(٣) الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي (ص ٥٧٢)، مرجع سابق.

(٤) أخرجه أبو داود السجستاني (ت ٢٧٥ هـ): السنن، كتاب الملاحم / باب ما يذكر في قرن المائة (٤ / ٤٨٠)، مصدر سابق. وهو حديث معضل من الطريق التي أوردها أبو داود، وقد قواه ابن حجر وحسنه لتعدد طرقه وثقة رجاله، نقلًا عن: شمس الحق العظيم آبادي (١٩٩٠ م): عون المعبود شرح سنن أبي داود (١١ / ٢٥٩)، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ١).

(٥) تجدر الإشارة إلى أن الخطاب الإسلامي المعاصر يقدم قراءات معاصرة بما يتلاءم مع الواقع، إلا أنه مطالب بإنتاج أكثر شمولية وموسوعية، كما فعل أسلافه عبر القرون، متأسيًا بهم من أمثال: الشافعي والغزالي وابن تيمية..

لكن انتقادات الحدثائين العرب للخطاب بعدم الإبداع وأنه تكرار.. مبني من نظرتهم إلى نبذ الموروث، وأن كل خطاب ينبنى على النص هو خطاب غير مبدع حكماً.. حتى إنهم لا يعدون أي إنتاج إبداعاً إلا إذا خرج على قيم المجتمع الموروثة، بصرف النظر عن محتواه من الجدة والملاءة العلمية، فتجد الحدثائي منهم يكرر ما كتبه السابق عليه ألف مرة ولم تتغير الأفكار في كتبهم، وإنما تتغير أسماء مؤلفيها، حتى ليكاد القارئ لهم أن يعرف مضمون كتاب أحدهم بقراءة بضع صفحات قلائل منه؛ لتكراره أفكار سابقه.

ومع ذلك فإن الخطاب الإسلامي الذي يقدم نفسه على أنه مخرج للأمة من مأزقها، وأن نموذجها هو الصالح لها، مطالب بأن يقدم نفسه في هذا العصر بما يتلاءم معه، كما قدم أسلافه ذات الخطاب بهيئات تتلاءم مع عصورهم، فيبدع كما أبدعوا، ويضفي على البناء جماليات هذا العصر ورونقه؛ ليقدر على جذب أبنائه.

ثالثاً: خطاب ساذج لا عقلاني ولا واقعي:

ومما وُجِّه إلى الخطاب الإسلامي اتهامه بأنه خطاب مهترئ لا واقعي، يقع خارج الواقع والتاريخ، ويقف على الماضي، لا يعيش الواقع ولا يقدم شيئاً (إن الخطاب الديني المعاصر تداعى واهترأ وأصبح عاجزاً عن تلبية ومواجهة المتغيرات المحلية والعالمية) ^(١)، فهو يقبل الأمور بلا يَبَيِّنَة ولا يطلب دليلاً، فهو ساذج، سريع الاعتقاد بالحقائق، والإيمان بالمغيبات (يعتق بشكل عفوي أو بدون أي تساؤل العقائد الإيمانية الواردة في النصوص الدينية) ^(٢). (خطاب يتصف بالهذر والخواء... باختصار اجتياح الهوامش والتفاصيل للمبادئ السامية والكتليات المتوالية) ^(٣). وهو خطاب (ألقى مرساته في مستنقع التخلف بعد أن كان طرد خارج أسواره الفلسفة أولاً ثم علم الكلام) ^(٤)، فعلاجه هو الثورة على هذا الخطاب ثورة لاهوتية كتلك التي حدثت في أوروبا اللوثرية

(١) إسماعيل، محمود (٢٠٠٥ م): التراث وقضايا العصر (ص ١٢)، رؤية للنشر - القاهرة، ط ١.

(٢) أركون، محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربي (ص ٣٤٩)، ترجمة: هاشم صالح، مرجع سابق.

(٣) حرب: نقد المثقف (ص ٤٤)، مرجع سابق.

(٤) طرابيشي، جورج (١٩٩٨ م): مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام (ص ١٢٢، ١٢٣)، دار الساقى - بيروت (ط ١).

(التي حررت النص من النص، وأعقبتها مع حركة التنوير الثورة الفلسفية التي حررت العقل من النص) (١).

وهو خطاب يتحدث في عالم المثل، وعالم الواقع بعيد كل البعد عما يطرح، فكانت النصوص الدينية تتحدث عن واقع لا يكون إلا في مخيلة أصحابه، بينما الواقع يحتاج إلى خطاب ينطلق من الواقع، فالخطاب الإسلامي يفرض مثلاً بعيداً عن التطبيق مسافات شاهقة أحدثت انقطاعاً معرفياً أورثنا (خلق عالمين شبه منفصلين إن لم يكونا منفصلين على الإطلاق، هما عالم النص وتوليد النص من النص..وعالم الواقع المتحرك الذي لا يعرف الثبات) (٢)، وهذا ما يلزمنا (أن نحدث القطيعة مع النزعة التراثية أي: مع تلك العودة إلى مجد مضي وحنين مَرَضِي وموت لا نهائي) (٣).

وهو خطاب لا تاريخي اختزل التجربة الإنسانية بمرحلة وحقة واحدة، هي الماضي الإسلامي، أو بزمَن النبي محمد ﷺ وأصحابه، وهو في الوقت ذاته توقف عند ذلك الماضي، وجعل إنتاجاته - أي الماضي - إنتاجاً لا تاريخياً يصلح لكل الأزمنة والأمكنة (٤).

ويلاحظ على هذا النقد أنه نقد ينافي الحياد، ويضاد العلم، فهو من ناحية لم يفرق بين مستويات الخطاب الإسلامي وتياراته، فليس جميع منتسبي (الخطاب الإسلامي) على نفس الفكر والمنهجية في التعاطي مع الواقع والتراث في آن، ومن جهة ثانية، فإن هذا النقد يطلق أحكاماً عامة على جميع الخطاب الإسلامي، والتعميم مرفوض في البحث العلمي، وبذا فإنه يقع في مغالطات عنيفة وشديدة.. أما ما وصف به الخطاب الإسلامي من (الاهتراء) و (السذاجة) و (عدم العقلانية) و (اللاتاريخية)، فإنه مردود من وجوه:

(١) نفس السابق.

(٢) الحمد: السياسة بين الحلال والحرام (ص ٧٧، ٧٨)، مرجع سابق.

(٣) الخطيب، عبد الكريم: الحلقة الأسبوعية التي أحيها في المعهد الدولي للفلسفة في باريس طوال عام (١٩٨٤)، نقلاً عن آلان روسيون في بحثه بعنوان: المناقشة الدائرة حول الاستشراق في الساحة الثقافية العربية حيرة العلوم الاجتماعية ضمن كتاب الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ترجمة: هاشم صالح (ص ٢١٤، ٢١٥)، مرجع سابق.

(٤) انظر: تيزيني: بيان في النهضة والتنوير (ص ٦٠، ٦١)، مرجع سابق.

أ - وصفه بالاهتراء والسذاجة مرفوض؛ لأنها أحكام عامة تفتقر إلى الحياد والموضوعية، والبحث يترفع عن ذكر مساجلات كلامية، وخصومات يصدر عن أصحابها عبارات لا تليق بمستوى المناقشات العلمية، وهل خطاب يعتمد على (الوحي) - بصرف النظر عن موقف القارئ من (الوحي) - يوصف بالاهتراء والسذاجة؟! بل إن اعتماد أي فكر على أصل ما - مهما كان هذا الأصل - يعني فيما يعنيه أنه مبني على نظر واجتهاد، ويحتكم إلى منظومة معرفية، فلا يكون مهترئاً ولا ساذجاً إلا إذا كان مصدره كذلك حاشى لله.

ب - هذا الخطاب (المتهم) هو المحرك والمكوّن لفكر الجماهير، ويلتف حوله الناس، بمختلف مستوياتهم الفكرية والثقافية، فإذا كان عوام الناس « على دين أمرائهم » وعلمائهم، فما بالناس بمثقفينهم؟ بل فما بالناس بمن انضوى في صفوف الحداثة عقوداً من العمر ثم رأيناه يعود إلى ذات الخطاب المنتقد؟^(١).

ت - أما دعوى عدم العقلانية المترتبة على عدم واقعية هذا الخطاب، فإن أصحاب هذا الخطاب لم تمنح لهم الفرصة - حتى الآن - لتطبيق شعاراتهم التي يدعو الناس إليها، ولتطبيق أفكارهم ومشاريعهم التي ينادون بها، والذي يحول بينهم وبين هذا التطبيق هو مصادرة حرياتهم وحرية الجماهير في اختيار من يقودهم من الحداثيين أهل قيم الحضارة من الحرية والمساواة والعدالة، فإذا ظفر الإسلاميون بالحكم في بلد ما تدخلت القوة العسكرية وحالت بينهم وبين تطبيق فكرهم^(٢)، فالسؤال الذي يتبادر: أين هذا الفكر (غير الواقعي)؟ وكيف نحكم عليه ما دمنا لم نخبره ولم نسمح له

(١) ومنهم - مع اختلاف وجهات النظر - طه حسين في آخر حياته، والعقاد، وزكي نجيب محمود - عند البعض حيث خفف موقفه من النبذ للتراث إلى التوفيق - وغيرهم...

(٢) انظر إلى تجربة الجزائر عام (١٩٩٦م)، وأفغانستان عام (١٩٩٨م)، وفوز حماس بفلسطين عام (٢٠٠٦م)، فالذي حال بينهم وبين التطبيق التدخل الخارجي الحداثي الغربي العسكري؛ لإفشال هذه التجارب الوليدة وأدناها قبل اكتمال النمو، بل عندما تمكنوا من الفوز وساروا بعض الخطوات تم التدخل العسكري للقتل، مثل تجربة نجم الدين أربكان بحزب الرفاه في تركيا، انتهت بإقالته وحل الحزب وفرض الإقامة الجبرية عليه في بيته، و... وهكذا نجد شعباً يقتل ويباد في غزة لأنه مارس حريته في اختيار من يريد ليقع أكبر حصار في التاريخ الحديث شمل الماء والدواء والوقود والغذاء، حتى كاد يصل إلى الهوان لقراءة مليون ونصف المليون من البشر.

بمحاولة تنفيذ مشاريعه مع أن الجماهير معه؟ بل إن الظاهر أنه خطاب قدم حلولاً للواقع محاولاً إنشاء عالم جديد يختلف عن الحالي اقتصاديًا، اجتماعيًا، سياسيًا... وخير شاهد على ذلك تجربة الخطاب الإسلامي في تركيا^(١)، وما زال هذا الخطاب يحاول جاهداً ويبحث الخطأ للوصول إلى مأربه وتحقيق أفكاره يحدوه الأمل ويشد عضده إيمانه بعدل مطالبه وحقه بها؛ لأنه يرى عالم اليوم يتخبط يبحث عن منقذ يرى نفسه هو ذلك المنقذ.

وهذا الخطاب قد تحقق في التاريخ سابقاً ومعاصراً، وبالتالي فإن دعوى (عدم تاريخيته) هي مجرد دعوى يناقضها الواقع ويرفضها.

رابعاً: خطاب يدعي احتكار المعرفة ويرفض الآخر ويولد الإرهاب:

مما يُنقَد به الخطاب الإسلامي أنه يدعي احتكار المعرفة والحقيقة بادعائه امتلاكه تفسير هذه النصوص ليصبح تفسيره لها إحصلاً له مكانها، فهو يضع نصاً على النص بما بات يعرف بظاهرة التناص، (فخدعة الخطاب الأصولي أنه بنزوعه إلى الأصل ينزع إلى أن يصير هو الأصل؛ لذا فالقراءة الأصولية تبنى على وهم مزدوج، وجهه الأول أن ثمة أصلاً لا بداية له، ووجهه الثاني تطابق الفرع والأصل)^(٢)، ويتمثل احتكاره للعلم بأن هذا الخطاب (لا يطرح أفكاره تلك (وقراءته للنصوص) بوصفها اجتهادات، وإنما يجزم أن أطروحاته هي الإسلام)^(٣) فهو خطاب اصطفاي نخبوي عنصري^(٤)، لا يقبل الرأي المخالف إلا في قشور المسائل، أما المسائل الجوهرية فلا يقبل فيها الخلاف ولا يتسع صدره له، بل أسلوبه الإقصاء^(٥)، ولا كرامة للإنسان لديه في ظل اختلاف المعتقد، ولا كرامة فيه لإنسانية الإنسان ما دام مخالفاً^(٦)، وبعد

(١) حاول نجم الدين أربكان - رحمه الله - تكوين منظومة اقتصادية عالمية إسلامية بتشكيله مجلس دول الثماني الإسلامية الكبار، لإقامة منظومة اقتصادية يتبعها هيئة سياسية.. ثم وأدها بأود تجربة رائدها والإطاحة به..

(٢) حرب، علي (١٩٩٣ م) : نقد الحقيقة (ص ٢٨)، المركز الثقافي العربي - بيروت (ط ١) .

(٣) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧ م) : نقد الخطاب الديني (ص ٥١)، المركز الثقافي العربي - بيروت (ط ٣) .

(٤) انظر: حرب: نقد الحقيقة (ص ١٣٤)، مرجع سابق.

(٥) انظر: أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ٤٧)، مرجع سابق.

(٦) انظر: أبو زيد: دوائر الخوف (ص ٦٠، ١٢٩، ١٣٠)، سابق.

الإقصاء الفكري يذهب للتصفية الجسدية بإصدار أحكام بالجملة وقتل المخالف^(١)، فهو المسؤول عن الإرهاب العالمي.

وأصحاب هذا النقد توهموا وجود طبقة (إكليروس) في الإسلام كتلك التي وجدت في الكنيسة الأوروبية، وما ذلك إلا اجترار للأتمودج الغربي دون تمحيص أو تدقيق نظر، والمتمعن في نقدهم هذا يلحظ أنهم أرادوا من الخطاب الإسلامي قبول الخلاف حتى في أصول الدين والمعتقد، ويعيرون عليه عدم قبول الخلاف في الأصول وتحمله للخلاف في الفروع، وما ذلك إلا لغايات تمييع البنى المعرفية لهذا الخطاب وتخطيمها، فإن اختلاف المفكر في أصول الفكر يعني خروجه من المدرسة الفكرية المختلف معها، وانتسابه إلى مدرسة أخرى يتوافق معها، أو يشكل هو بذاته المفكرة مدرسة جديدة، يحدد أطرها المعرفية تمامًا كما الحداثة لا تقبل انتساب مفكر لها يعتمد في أبحاثه على النصوص قبولاً وتقديساً، فهذا ليس بحدائي ما دام يخالف الحداثة في أصول فكرها المنهجية، فكيف يعيرون على الخطاب الإسلامي ما يرضونه لأنفسهم؟ فإن للخطاب الإسلامي أصولاً وأساليب، فمن وافقه فيها فهو من دائرته وإن اختلف معه في الوسائل والنتائج ما دام أصل الفكر موافقاً، ومن اختلف معه فيها فهو خارج دائرته وإن اتفق معه في الوسائل والنتائج^(٢).

أما رفض الخطاب الإسلامي للآخر فهو كلام يعوزه الكثير من الدقة، بل إن تاريخ الإسلام كان يدمج الآخر بذاته ويزيل كل الفوارق بينه وبينه ما دام قد نطق بالشهادتين ودخل ضمن الدائرة الإسلامية أو كان ضمن رعايا الإسلام حتى وإن لم يدخل في الإسلام معتقداً، وما وقوف نصارى الشرق في وجه الحملات الصليبية بجانب المسلمين إلا دليل على ذلك. والساحة الإسلامية المعاصرة مليئة بالأفكار المتعارضة، والتيارات المتنافسة دون إقصاء أو رفض للآخر وإن اشتدت الاختلافات داخل الفكر وبساحته.

(١) بلقزيز: العرب والحداثة (ص ١٨ - ٢٠)، مرجع سابق.

(٢) خذ مثلاً على ذلك كلاً من جورج طرايشي الذي اتفق في نتائجه بنقد عمل الجابري مع الخطاب الإسلامي، لكنه مع ذلك يبقى حدائياً وخارج الخطاب الإسلامي ما دامت أصول المنهج عنده تختلف، فهو لا يعتمد النص أصلاً للمعرفة، بل يرفضه، وكذا إدوارد سعيد في نقده للأعمال الاستشراقية.

أما دعوى الإرهاب وتحميل الخطاب الإسلامي مسؤولية القتل الموجود عالميًا، فإن هذا مما يأباه أي منصف. وبتساؤلات سريعة: من الذي يمارس الإرهاب في العراق منذ عام (٢٠٠٣ م)، وقبلها عام (١٩٩٢ م)؟ أهو الخطاب الإسلامي أم الخطاب الحداثي؟ ومن الذي استعمر الأرض وقتل أهلها في الدول العربية بعد سايكس بيكو وغيرها؟ ومن الذي منح أرض فلسطين لغير أهلها وحول أهلها من مَلَأك لها وأسياد، إلى عبيد وخدم؟ من الذي قتل مليونًا ونصف المليون شخص في الجزائر؟ من الذي قتل مئات ألوف البشر في مصر وسوريا وليبيا والمغرب العربي؟ ومن الذي يمارس القتل في كل أرجاء العالم اليوم؟ من الذي شرّد وهجر (٦) ملايين فلسطيني في شتى أرجاء العالم؟ ومن المسؤول عن الحرين العالميتين؟ .. ومن .. ومن .. والقائمة طويلة، ألا تعتبر الحادثة بإفرازاتها المسؤول عن هذا كله؟.

بل إن إصاق الإرهاب بالفكر الإسلامي - مهما كان متطرفاً - تزييف للحقائق، والنظر إليها من خلال منظار يعرض صورًا خلاف الواقع المعاش وأحداثه؛ فهل المستضعف مطالب بأن يقدم شهادة براءة من الإفساد وهو لا يملك مقوماته ابتداءً؟ أم أن المطالب بذلك من جيوشه تجوب العالم برًا وبحرًا وجوًا، تنفذ العمليات وتقتل حتى الآمنين في منازلهم، ثم تسن قانونًا يمنع مثلهم أمام المحاكم، أو خضوع جندها للمساءلة؟ فباسم القانون ينصب أشخاص أنفسهم فوق القانون. إن العالم اليوم يعيش زمنًا فرعونيًا جديدًا، زمنًا يصبح فيه الضحية جلاّدًا والجلاد ضحيةً، تمامًا كالصياد اصطاد عصفورًا فأسقطه من بين أصدقائه فريسةً له، فلما التقطه سالت من عينه دمعة، فجاء أصدقاء الطائر الفريسة ينظرون إلى دمع عيني الصياد، فأشفقوا عليه، وأخذوا يلعنون صاحبهم، ويكيلون عليه الاتهامات، فلولا تعرضه لطلقة بندقية ذلك الصياد لما سالت دموع عينية، أما روحه وجرحه النازف فليس موضع بحث. هذه تمامًا حالة حداثتنا العربية مع إرهاب الخطاب الإسلامي.

خامسًا: خطاب أزمة:

لا يشك شك في أن الأمة تعاني أزمة هوية، وأزمة حضارة، وأزمة ثقافية أنتجها واقعها السياسي والاقتصادي المعاش، فهي مهددة من الداخل بمشاكلها المستدامة، ومهددة من الخارج بالتبعية للآخر وبلاستيلاء عليها، فهي ما تزال تعيش (صدمة

الحداثة وصراع الذات والصيرورة) ^(١) ومن هنا وجد الخطاب الإسلامي نفسه مقبولا عند الجماهير الياثسة، فهو خطاب أزمة، جاء بتصويراته الكاملة والشاملة، فظن الناس فيه الخلاص فالتفت الجماهير حوله (هربا من تلك الحالة من الضياع والدوار التي أعقبت الهزيمة) ^(٢) فسارت الجماهير متبعة الخطاب الإسلامي مثل (قطعان يائسة يتهددها خطر الانسحاق الحضاري والاجتماعي) ^(٣) فهذا الخطاب لا يجد انتشارا إلا في مثل هذه الأجواء المشحونة باليأس، وفقدان الأمل، وضياع الاتجاه.

ويرد هنا سؤال مفاده: متى تظهر القيادات؟ أ تكون في أوقات الراحة والسعة، أم في أوقات الحاجة والشدّة؟ فمعلوم أن الإنسان في وقت الراحة والدعة مع الوجدانة والسعة، يتقلب في الملذات سواء الصالح منها أم الفاسد، يجرب هذا ثم ذاك، ويتقلب فيها كمن يبدل ثيابه فيختار من خزائنه الملأى ما شاء منها، أما عند البرد الشديد فإنه يبحث عما يقيه فيدقق الاختيار.. وإذا كان الفكر الحداثي لا يجد طريقه إلى الجماهير إلا في حالات الراحة والدعة، فهذا ينم عن خواء فيه، وعدم اقتناع، وأن هذا الفكر لم يلامس وجدان الجماهير ولم يتبنوه منهجا لهم، وفي المقابل فإن التفاف الجماهير - في ظروف الشدة - حول الخطاب الإسلامي ينم عن رسوخ هذا الفكر وإقناع خطابه التام للجماهير، فعند اشتداد العواصف يلجأ الناس إلى أشد الحصون وأمتنها ويهربون من مهترئها وغير الآمن منها، فما يعييه الحداثيون على الخطاب الإسلامي هو مكن قوة ورسوخ في هذا الخطاب، ولولا قوته الذاتية لما صمد أمام موجات الحداثة حتى أصبح موضع التفاف الجماهير.

ولم يعان إنسان اليوم من شيء معاناته من هجران الإسلام وإقصائه عن إدارة شؤون الإنسان، ف (لقد كانت تنحية الإسلام عن قيادة البشرية حدثا هائلا في تاريخها، ونكبة قاصمة في حياتها، نكبة لم تعرف لها البشرية نظيرا في كل ما ألم بها

(١) جميعط: السيرة النبوية (٢) تاريخ الدعوة المحمدية في مكة (ص ٧)، مرجع سابق.

(٢) الحمد: من هنا يبدأ التغيير (ص ١٨٥)، وانظر (ص ١٣٧)، مرجع سابق.

(٣) مبروك: لعبة الحداثة (ص ٤٣٢)، مرجع سابق. ولاحظ كيف يشبه الإنسان العربي بقطيع الأغنام، فهل صاحب هذه النظرة المتعالية على بني قومه يصلح ليشكل خطابا يقدم مشروعا يخرجها من أزمتها؟ أم هل يا ترى مثل صاحب هذه النظرية تكون الأمة موضع تفكيره إيجابيا ابتداء؟ أظن أن المسألة فيها نظر فلتأمل..

من نكبات) ^(١) فلا مخرج للأزمة الراهنة إلا بتطبيق هذا الفكر، وإعادة إعماله في الأرض وفي الحياة، فـ (أمة كأمنا المسلمة لا يمكن أن تنهض بهجر إسلامها، فالإسلام هو الذي يرشد مسيرتها) ^(٢).

سادسًا: خطاب سلطة يكرس الظلم والاستبداد:

يذهب بعض الحداثيين العرب إلى أن الخطاب الإسلامي أصبح خطابًا ينوب عن السلطة السياسية بتخدير الجماهير، وحثهم على الصبر على ظلم الحاكم، احتجاجًا بقضاء الله وقدره، فهو خطاب خطر يقوم على (استغلال الأسطوري والسياسي للعامل الديني) ^(٣) فبقي (الخطاب التراثي ينتج التسلط ويغذيه إلى أن جاء وريثه الحداثي فاضطلع بإنتاج المزيد من الآليات التي تطيل أمد بقائه) ^(٤).

ولا بد من التمييز بين مستويين من الخطاب الإسلامي:

الأول: الخطاب الرسمي المتمثل بالمؤسسات الرسمية التابعة للدولة، والتي تصدر الأحكام والفتاوى، فهذه فيها قدر كبير من النقد الموجه إليها في هذه النقطة، حتى إن بعض هذه الهيئات الإسلامية الرسمية، لا تجتمع إلا بدعوة من الرئيس أو الزعيم السياسي للبلد وقت الحاجة - من وجهة نظره - ولا تناقش إلا المسائل المحددة عليها من قبله، وقد تمر سنوات ولا تجتمع، فكدت تشعر أن هذه المؤسسات الرسمية - أو بعض الأشخاص بأعيانهم من أصحاب الخطاب الإسلامي الرسمي - أصبحت تستشعر رغبة الحاكم عن بُعد، فتصدر الفتاوى والأحكام وفق رغبة (القائد الملهم) دون طلب منه، فتصدر فتاوى بجواز حصار شعب مسلم محاط بالأعداء من جهاته الثلاث، فتأتي الجارة المسلمة من الجهة الرابعة لتحاصره برًا وبحرًا، وتجد فتوى جاهزة من مؤسسات الإفتاء لديها... وهذه المؤسسات - وإن كانت تمثل جزءًا من الخطاب الإسلامي - أصبحت معروفة لدى الجماهير، ولا يلتفت إليها، بل يعدونها جزءًا من

(١) قطب، سيد: مقدمة في ظلال القرآن (الحياة في ظلال القرآن) (ص ٤١)، مرجع سابق.

(٢) شفيق: في الحداثة والخطاب الحداثي (ص ٤٥)، مرجع سابق.

(٣) أركون، محمد (١٩٩٦ م) : العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب (ص ١٠٤)، ترجمة هاشم

صالح، دار الساقي - بيروت (ط ٣).

(٤) مبروك: لعبة الحداثة (ص ٣٥٢)، مرجع سابق.

النظام السياسي الفاسد، وقد يميل كثيرون إلى إخراجها من دائرة الخطاب الإسلامي ابتداءً.

والمستوى الثاني من الخطاب: هو خطاب الحركات الإسلامية، الراضية للواقع الراهن، الداعية إلى تجديده وتغييره بتطبيق الشريعة الإسلامية، بإعلان مبدأ « الحاكمية لله » فهذا خطاب ثوري يرفض السلطة القائمة ويخرج عليها وإن اختلفت أدواته في ذلك، فمنهم من يتبع التدرج في التغيير منهجاً، ومنهم من يقول بالثورة والمحاربة.. وآخرون بالمهادنة وتربية الجيل لحين تهيئة العباد والبلاد لتطبيق هذا الدين.. فخطاب هذا هدفه ليس فيه إقرار أو تكريس للاستبداد.

وبنظرة إلى الساحة العربية والإسلامية اليوم تجد أن المحرك الرئيس والأكبر للجماهير ضد الأنظمة السياسية المستبدة الظالمة، هي هذه الحركات الموسومة بالخطاب الإسلامي، بل إن السجون والتضييق والملاحقة - في معظمه - لأصحاب هذا الخطاب، لشعور وإدراك الساسة لخطر هؤلاء على كياناتهم ومشاريعهم، فهم محرك الأمة، والبديل الأقدر على الحلول مكانهم بعد إقصائهم.

* * *
* *
*

المبحث الرابع

الحداثة العربية ومصادرها من التراث الإسلامي

مما سبق تناوله في المباحث السابقة يتبين أن مصدر الحداثة العربية الوحيد هو الفكر الغربي، وما أنتجه من معارف وما أفرزه من مناهج وأدوات معرفية.. ولكن الحداثي العربي خروجا من عزلته بعد الانحسار الذي أصاب فكره أخذ يطالب وصلاً بمجتمعه وبأبناء جلدته، فوجد المبتغى يتحقق بانتسابه لتراث مجتمعه، فأخذ يقلب صفحات التاريخ ويحيل نظره في مكونات التراث يبحث فيها عن ملاجئ يلتجئ إليها عسى ولعل يجد في إحداها مأوى مناسباً له.

فكان وقوفه على التراث بحثاً عن مسوغات لفكره الذي تبناه واتخذه مسبقاً، ومن هنا لم يكن التراث مكوناً لفكره، بل كان ملجأً يبحث فيه عن مسوغات هذا الفكر؛ لذا ارتأيت تسمية اقتباساته أو وقفاته من التراث بالملاجئ لا بالمصادر؛ ليكون وصفاً أدق للحالة، فليس التراث مصدراً للحداثي العربي، بل لا يعدو التراث ملجأً اضطر للجوء إليه حمايةً له في حربه مع الخطاب الإسلامي، وسيتم الوقوف على أهم هذه الملاجئ في المطالب التالية:

المطلب الأول

الشيعة ملجأً للحداثة

يعد المذهب الشيعي - وبشكل أكثر تحديداً الشيعة الإمامية الإثني عشرية - من أكبر الملاجئ التراثية التي التجأ إليها الحداثيون العرب لتسويق مشاريعهم، ولكن في الوقت ذاته لا يمكن اعتبار الشيعة مصدراً معرفياً للحداثة العربية، فهم - أي الحداثيون - وإن استشهدوا بكلام الشيعة ومواقفهم من الصحابة ومن الحديث النبوي ومن أهل السنة ومن السلطة في الإسلام وغيرها.. إلا أنهم لجأوا إلى هذا الفكر يبحثون فيه ينتقون منه ما يوافق رغباتهم بعد تشكّل وتكوّن مواقفهم، وعند وجود ما يخالفها في الفكر الشيعي تجدهم يرفضون هذا الفكر ويناصبونه العداء، خاصة بعد الثورة الإسلامية في

إيران وتوليها الحكم هناك، فكانوا من أشد المعارضين والنابذين لهذا الخطاب. وتجدد الإشارة أيضًا إلى أن وقوفهم موقف الاستشهاد من الفكر الشيعي ما هو إلا ممارسة انتقائية نفعية لما في هذا الفكر، وقد سبق الحداثيين العرب إلى هذا الاستشهاد المستشرقون في دراساتهم للفكر الإسلامي، والتي امتدت طوال قرون من الزمن، فسار الحداثيون العرب على نهج أسلافهم من المستشرقين وحداثيي الغرب بالوقوف على هذا الفكر، فأخذوا منه ما يعارض منهج وفكر أهل السنة مستشهدين به، وبالشاذ والمستبعد من الفكر الإسلامي عمومًا.

ومن أسباب لجوء الحداثيين العرب إلى الشيعة: التأويل الباطني للنصوص، فمسألة (الظاهر والباطن لم تستنبط عند جمع من المفسرين والمؤولين والفقهاء وأصحاب المذاهب مثل الشيعة والصوفية من البحث في النص القرآني والحديثي، والتمعن فيه)^(١)، فغلّو الشيعة في التفسير الباطني للنصوص كان سببًا للجوء إليهم.

وكذا من أسباب هذا اللجوء أيضًا أنهم وجدوا في الفكر الشيعي مزيجًا من الأفكار والديانات السابقة على الإسلام، بل وجدوا فيه ملاذًا لكل من أراد هدم الإسلام لعداوة أو حقد، فعقيدة التشييع تشبه اليهودية بالقول بالرجعة، فقال الشيعة: النار محرمة على الشيعي إلا قليلًا. وكذا قال اليهودي: ﴿لَنْ تَمَسَّنَا الْكَارُ إِلَّا أُنْكَامًا مَّعْدُودَةً﴾ [البقرة: ٨٠]، وتشابه النصرانية في نسبتهم الإمام إلى الله كنسبة المسيح إليه، وأن النبوة لا تنقطع، فمن اتحد به اللاهوت فهو النبي، وهي تشبه البراهمة بالقول بتناسخ الأرواح وتجسيم الله والحلول ونحو ذلك^(٢)... فإذا أراد الحداثي إثبات أن الإسلام مزيج من الديانات السابقة عليه بتطبيق منهج (التاريخية) وجد في الفكر الشيعي ملجأً وفيرًا له.

ومن هنا أخذ الحداثي يمتدح الشيعة من زاوية أنه فكر المعارضة من جهة، وبكونه حقق مشروعه السياسي متمثلًا بالثورة الخمينية من جهة أخرى، فالفكر (الشيعي ظل مهمشًا ومستبعدًا في منظور المفكرين السنة على الرغم من تراثه النضالي والفكري، وتبنيه قضية العدل الاجتماعي...فمال معتنقو التشييع إلى الانعزال والتقية.. لذلك

(١) تيزيني، طيب: النص القرآني (ص ٢٧٨)، مرجع سابق.

(٢) أمين: فجر الإسلام (ص ٤٣٧، ٤٣٨)، مرجع سابق.

تهاوى نفوذهم السياسي منذ سقوط الدولة الصفوية على يد العثمانيين السنة (١) فأخذ الحداثي يمتدح مفكري الشيعة بإعلانهم الرفض (للفقهاء القائم والإفتاء بأن التقليد بدعة وصفة ذميمة استطار شرها وعم ضررها، كان هؤلاء الفقهاء المستثيرون في الغالب الأعم من قوى المعارضة الشيعية والإباضية لذلك لم يقدر لجهودهم النجاح والانتشار) (٢) داعيًا في نهاية المطاف إلى الوحدة مع الشيعة ونبد الفرقة والاختلاف معهم؛ لأن مشروعهم المعاصر مشروع شامل يستهدف الأمة جميعها على مراحل وخطوات بدأت منذ عقود، وهي مستمرة إلى الآن لتشمل العالم الإسلامي أجمع (٣).

ولكن الحداثيين - أو كثيرًا منهم - إنما استقوا معلوماتهم عن الشيعة من خلال المصادر الغربية والدراسات الاستشراقية، سواء من الموسوعة البريطانية التي أعدت المادة الإسلامية فيها مجموعة من الباحثين المستشرقين، أو من مؤلفات المستشرقين من أمثال هنري كوربان في كتابه: تاريخ الفلسفة الإسلامية وغيره، كما الحال بالنسبة لمعرفة كثير منهم بالتراث الإسلامي السني (٤).

ومن مظاهر تأثر الحداثي بالفكر الشيعي ولجؤه إليه ما يلي:

أ - تبني العديد من مقالات الشيعة تجاه أهل السنة ومعتقداتهم، وتعميمها على أنها هي الإسلام.

ب - أخذ المقولات الشيعية المناوئة لأهل السنة على أنها صحيحة وثابتة، دون إعمال أي نقد عليها أو تطبيق مناهجهم النقدية فيها.

ت - الالتقاء الفكري مع الشيعة في كسر الحواجز وإبعاد التقديس عن رموز ومقدسات الإسلام عند أهل السنة، والمتمثل فيما يلي:

١ - الطعن في القرآن والتشكيك في سلامة المصحف من التحريف والنقص.

٢ - عدم قبول الحديث النبوي عند أهل السنة والطعن في صحاح السنة.

(١) إسماعيل، محمود: الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين (ص ١٧، ١٨)، مرجع سابق.

(٢) إسماعيل، محمود: التراث وقضايا العصر (ص ٣٥)، مرجع سابق.

(٣) إسماعيل: الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين (ص ١٩٣)، مرجع سابق.

(٤) انظر في هذا الصدد: الجابري: بنية العقل العربي (ص ٣٢٤)، مرجع سابق.

٣ - رفض مسألة عدالة الصحابة.

٤ - القول باغتصاب السلطة في الإسلام.

٥ - الطعن في النبوة والقول في أحقية علي فيها عند غلاة الشيعة.

٦ - رفض مسألة الإجماع وأنها سلاح بيد السلطة.

ث - الالتقاء معهم في الاستغراق في إعمال العقل في النص تأويلاً بعيداً حتى وإن ناقض الظاهر.

فمسألة نزع القداسة عن القرآن الكريم وعن مصحف عثمان مما هدف إليه الحدائي لرحضة المعتقدات الموروثة، محاولاً إزالة التقديس عن القرآن بإثارة الشكوك ورفض خطاب أهل السنة القائل بأنه لم يسلم من أعمال أيدي البشر فيه وأنه صيغة منجزة، وخطاب مغلق قد اكتمل وجمع كاملاً سليماً منذ عهد عثمان، فهذا كلام عندهم مرفوض، مستشعدين بأقوال الشيعة في ذلك، فيصبح مجمل القول أننا (أمام رأيين متناقضين: الأول يقول: إن النص القرآني المعروف بمصحف عثمان لا يحتوي على النص الكامل الذي نزل.. والثاني أنه يحتوي على تلك الآيات) ^(١) ويؤيد الأول قول الشيعة بوجود مصحف فاطمة الذي هو غائب مع المهدي وسيعود به آخر الزمان وهو ثلاثة أمثال مصحف عثمان.

أما الطعن في الصحابة فيؤدي إلى الطعن في الحديث النبوي جملة، فيأتي الاستشهاد بالشيعة لأنهم (يضربون صفحاً عن الأحاديث التي جاءت عن أبي هريرة وعائشة وهو قرابة نصف الأحاديث.. « إن الشيعة لا يؤمنون بحديث المارقين عن الدين، ولا الدعاة إلى الضلال الميين، ولا بحديث المنافقين كابن هند وابن النابغة ».. وحاشى لله أن تؤمن الشيعة بأهل الضلال وتركن إلى المحال كما فعل غيرهم فاحتجوا بكل من تشرف برؤية النبي وإن كان عدوه وطريده كمروان، أو كان من المؤلفة قلوبهم كابن أبي سفيان، أو كان من الكذابين كأبي هريرة، أو كان من المنافقين كالمنغيرة) ^(٢) فالطعن في الصحابة من أهم جوانب استشهاد الحدائي بالفكر الشيعي لنزع التقديس عن الحديث النبوي عموماً من

(١) الصالح، نضال: المأزق في الفكر الديني (ص ٣٣)، مرجع سابق.

(٢) البنا: نحو فقه جديد (٢٤/٢ - ٢٨)، وانظر: الطعن في عثمان. نفس السابق (١٨١/٢ - ١٨٤)،

مرجع سابق.

خلال عدم الوثوق بناقلية الأول الذين روه لمن جاء بعدهم، وصولاً إلى نزع التقديس عن القرآن الكريم نفسه لأن جامعيه نفس ناقلي الحديث النبوي الشريف.

- ومن جوانب استشهاد الحداثي بالشيعة أخذه من مصادر الشيعة، وتعميم ما ورد فيها على أنه الإسلام، ومن هذه المصادر كتاب غدير خم في الكتاب والسنة والأدب، باقتباس ما يثيره من ذم وتناول للصحابة من غير آل البيت من أمثال زيد ابن ثابت وغيره، وكذا بامتداح علي بن أبي طالب عليه السلام وعن الصحابة أجمعين، والقول بولاية علي ونحوه ^(١).

ويكتفى بهذا القدر لبيان اتخاذهم للشيعة ملجأً معرفيًا لفكرهم، ولكن تجدر الإشارة إلى وجود مواضع عديدة في كتاباتهم يهاجمون فيها الشيعة منفردةً تارةً، وتارةً أخرى يجمعونها مع الخطاب الإسلامي الآخر، وخاصة بصفته خطاباً سياسياً (الإسلام السياسي) الذي يعد من أشد الميادين التي يهاجمها الحداثي في الفكر الإسلامي.

المطلب الثاني

المعتزلة ملجأً للحداثة

لعل الباحث في تأثر الحداثة بالفكر الاعتزالي الموروث لا يجد صعوبةً في ملاحظة هذه العلاقة، ووثوق الرابطة بين الفكرين، فالحدائي الساعي إلى التوفيق بين الحداثة والتراث يجد الاعتزال ملجأً مناسباً تماماً ليستقي منه ما يبرر مقولته وما يوافق رأيه، ولكن هذا اللجوء لا يعني بحال أن المعتزلة مصدرٌ معرفي للحداثة، بل لا يتجاوز الأمر أن الاعتزال ملجأً وملاذ آمن توجه الحداثيون للانتساب إليه للتسوية لأفكارهم، فالتيار التوفيقي الساعي إلى (تجديد الفكر الديني وتنقيته من أدران الخرافات والشعوذات .. بعقلنته .. عولوا على إحياء التيار العقلاني الموسوعي والعلمي التجريبي في التراث الإسلامي ممثلاً في الاعتزال والفلسفة المشائية الرشدية خصوصاً) ^(٢).

فكان موقف الحداثيين من الفكر الاعتزالي وإنتاجاته أن انتقوا منه ما يوافق

(١) انظر: الصالح، نضال: المأزق في الفكر الديني (ص ٢٩)، والبناء، جمال (٢٠٠٨ م) : الإسلام دين أمة وليس ديناً ودولة (ص ١٤٧)، دار الشروق - القاهرة (ط ١) .

(٢) إسماعيل: في تأويل التاريخ والتراث (ص ٦١)، مرجع سابق.

أفكارهم ومشروعهم الأيديولوجي، ف (لا يعني إحيائنا للاعتزال أننا نقبل مواقف المعتزلة كلها.. تأييدنا للمعتزلة للتيار العام وللحركة التاريخية، وليس للتفصيلات الجزئية في هذه النظرة أو تلك) ^(١).

فالحداثيون التوفيقيون - أو اليسار الإسلامي - لجأوا للاعتزال لما وجدوا فيه من قيم وأفكار تتلاءم مع فكرهم، خاصة في النظر إلى العقل وخلق الإنسان لفعله والعدل وخلق القرآن.. وغيرها والتي يمكن إرجاعها (بسبب مرجعيتهم الثقافية المزدوجة والمتمثلة بظاهرة الوحي والفكر الإغريقي، فبالإضافة إلى دراستهم للوحي الإسلامي فإنهم قد اهتموا أيضًا بذلك المحور الآخر للفكر.. أقصد تلك الممارسة الآتية من اليونان الكلاسيكية.. وقد فعلوا ذلك بأسلوب مختلف عن أسلوب الفلاسفة) ^(٢) وبالرغم من نظرتهم إلى العقل وإحيائهم للفكر اليوناني الإغريقي، إلا أنهم بقوا ضمن دائرة الفكر الأسطوري عند الحداثيين، وإن كانت أسطوريتهم الفكرية متقدمة على أسطورة الخطاب الإسلامي الحرفي النصي؛ وذلك لأن (الاعتزال لا يرى أن العقل مناقض للدين، بل يرى أن الدين هو نفسه عقل.. إن العقل العربي حتى في صورته الاعتزالية لم ينف في تفسيره ظواهر الطبيعة، العقل الإلهي المستمر المباشر في الطبيعة.. وتبعًا لذلك لم ينف المعجزة، إن هذا العقل ظل إيمانًا؛ أي: ظل ينطلق من مقدمات شرعية بفرضها صحيحة.. وهذا يعني أنه ظل أسطوريًا.. بعيدًا عن التجربة) ^(٣) فبالرغم من كل ما قدمه الفكر الاعتزالي من إعلاء لمكانة العقل، وتركيز على العقل البشري، وتغيب الركون إلى الغيب (نزعة الأنسنة) إلا أنه ظل فكرًا أسطوريًا ما دام يؤمن بشيء من الغيب وبالمعجزة وبالفعل الإلهي، فهذا كفيل بإخراجه من دائرة الحدائث، ويثبت أنه ليس مصدرًا معرفيًا للحدائث العربية، بل ملجأ وافر يبحث فيه الحدائي عن مسوغات لفكره، ولكنه مع ذلك يبقى جزءًا من التراث الذي يجب تجاوزه نهاية المطاف.

أسباب لجوء الحدائي إلى الفكر الاعتزالي:

لجوء الحدائث إلى المعتزلة عائد لأسباب كثيرة تعود في معظمها إلى القراءة النفعية المؤدلجة

(١) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ١٨١)، مرجع سابق.

(٢) أركون: العلمنة والدين (ص ٦٠)، مرجع سابق.

(٣) أدونيس: الثابت والمتحول الأصول (ص ٨٧، ٨٨)، مرجع سابق.

التي يمارسها الحداثي على التراث بمختلف مكوناته، والتي يمكن ذكر أهمها بما يلي:

أولاً: تقديم العقل وتقديسه:

للعقل عند الحداثيين مكانة عظيمة، فهو مصدر أولي للمعرفة عندهم، بل أصبح لدى بعضهم إلهاً يعبد من دون الله، ووجد الحداثي في الفكر الاعتزالي إعلاءً من شأن العقل، وإعطاءه مكانة كبيرة، وذلك بصور شتى قد تكون مسألة استقلاليتها بالتحسين والتقييح من أهم مظاهر هذا التقديم؛ لما تعنيه هذه المسألة من استقلاله بمعرفة الأحكام وإدراكه كنه الأشياء، مما يمهد الطريق أمام الحداثي للقول باستقلاله التام بالمعرفة ليؤول إلى تأليهه؛ لذا وجد الحداثي (أن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها - أعني أن يرثها في طريقتها ومنهجها عند النظر إلى الأمور - هي جماعة المعتزلة التي جعلت العقل مبدأها الأساسي كلما أشكل أمر)^(١) فكان المعتزلة بحق - من وجهة نظرهم - (فرسان العقلانية العربية الإسلامية)^(٢).

وبقولهم (بسلطة العقل وقدرته على معرفة الحسن والقيح ولو لم يرد بهما شرع، وللشيء صفة فيه جعلته حسناً أو قبيحاً)^(٣) كانوا ملجأً مهمًا للحداثيين العرب، فالمعتزلة أول من حرر العقل من (السلطة.. ما يمكنه من إقامة البرهان حتى على ما يتعلق بالله، فلا حدود للعقل إلا براهينه، ولا زلل ولا خطأ متى صح البرهان)^(٤) فالاعتزال ثورة على سلطة النقل وإحلال لمكانة العقل محلها، فـ (الاعتزالية... ثورة حقيقية، فلم يعد النقل محور المعرفة، بل صار العقل محوراً. الله نفسه صار مسألة عقلية، وتبعاً لذلك أمكن القول: لا حقيقة إلا بالعقل)^(٥) فهذه المكانة التي رآوها عند المعتزلة للعقل أهلتهم ليكونوا ملاجئ وملاذات آمنة للحدائث، ولكن هذه النظرة لم تؤهلهم ليكونوا مصادر معرفية لها، فبقوا ضمن إطار الدائرة التراثية الأسطورية، وما زالوا متخلفين جداً عن ركب الحدائث الحضارية التقدمية.

(١) محمود: تجديد الفكر العربي (ص ١١٧، ١١٨)، مرجع سابق.

(٢) عمارة، محمد (١٩٩١ م) : العرب والتحديث (ص ١١٩)، دار الشروق - القاهرة.

(٣) أمين: فجر الإسلام (ص ٤٧١)، مرجع سابق، وانظر أمين، أحمد (٢٠٠٤ م) : ضحى الإسلام (٣٩/٣)، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ١).

(٤) أمين: ضحى الإسلام (٣٩/٣)، نقلاً عن حمزة، محمد: الحديث النبوي ومكانته (ص ٣٣٤)، مرجع سابق.

(٥) أدونيس: الثابت والمتحول الأصول (ص ٨٦)، مرجع سابق.

ثانيًا: قولهم بخلق القرآن:

مسألة خلق القرآن من المسائل التي وظفها الحداثيون، لا لتنزيه الله سبحانه عن الحدوث، أو إثبات قدم القرآن بحروفه وألفاظه، وليس للتمييز بين الكلام النفسي القديم المتحد بالذات وبين اللفظ الحادث.. إنما وظف الحداثيون هذه المسألة للقول بتاريخية النص (القرآن) أي أن النص القرآني محدث جاء وليد ظروفه وبيئته، ووفق معطيات الواقع الذي نزل فيه وظروف العصر، فهو (النص، القرآن) صالح للزمان الذي قيل فيه، وللتاريخ الذي أوجده.

ولتقرير هذه النظرة إلى النص بكونه خطابًا تاريخيًا بحثوا في التراث، فاتكأوا على مسألة خلق القرآن ليستندوا إليها في تسويغ فكرتهم، ناقلين للمسألة من سياقها الذي أثرت فيه إلى سياق جديد يخدم فكرهم؛ لتكون النتيجة إقصاء النص وإبعاده عن دائرة الفعل، وإحلال العقل البشري مكانه - كما سيبحث عند تناول التاريخية إن شاء الله -.

ثالثًا: العدل والحرية وخلق العباد لأفعالهم (نزعة الأنسنة):

وجد الحداثيون بقول المعتزلة بالاختيار وخلق العباد لأفعالهم مدخلًا للتدليل على مبدأ الحرية التي هي من سمات الحداثة، ومن المبادئ التي ينادي بها الحداثيون لجعله قيمةً عليا في المجتمع على غرار المجتمعات الأوروبية الأمريكية، ووجدوا فيها مسوغًا لإبعاد الجانب الغيبي عن حياة البشر، فلا غيب والكون كله يسير وفق فعالية مخلوقة وبشرية، والإنسان هو الفعال الأوحده في هذا الكون (فقد صار المعتزلة إلى أن أفعال العباد كلها مخلوقات للعباد، والعبد هو الذي يخلق فعل نفسه خيرًا أو شرًا؛ لأن العبد عندهم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى.. إذا فإن ثمة فاعلية مستقلة للإنسان في العالم مستمدة من قدرته الحقيقية لا المجازية على فعله) ^(١) ففيها تقارب مع نزعة الأنسنة التي يقول بها الحداثيون، ويتعاملون مع الأشياء والكون وفقها.

فوجد الحداثيون بـ (الاستناد إلى بنية علم الكلام الاعتزالي.. كفيلاً بإحداث

(١) المبروك: النبوة (ص ٢٦١ - ٢٦٣)، مرجع سابق.

تحقيق جزئي لمشروع التجديد.. فأصولهم الخمسة تترد كلها في التحليل الأخير إلى أصل « العدل ».. ومفهوم العدل الاعتزالي لا يقف عند حدود حجتي: الحرية (خلق الأفعال) والعقل (التحسين والتقبيح) كما هو الأمر في الخطاب التجديدي، بل تجاوز ذلك إلى النفاذ في كل قضايا العلم وجزئياته (١) فكانت (أهم قضية أثارها المعتزلة وهي قضية العدل الاجتماعي التي من خلالها عاجلوا مسألة الاختيار - نقيض الجبر - التي هي الحرية الإنسانية في مقابل الاستبداد بالمفهوم الحديث) (٢)، فإذا ذهب المعتزلة للقول بخلق العبد لفعله تنزيهاً لله عن المعاقبة على فعل لا يملك صاحبه حرية الاختيار له تطبيقاً لمبدأ العدل، فإن الحداثي اقتبس هذا المبدأ وأسقطه على غير ساحته، قائلاً بحرية الإنسان شبه المطلقة وحرية العقل المطلقة بغير ضوابط ليقول ويفعل ما شاء دون قيود أو حدود.

ومن قاعدة قياس الغائب على الشاهد وجد الحداثي أن نزعة الأنسنة حاصلة بهذه القاعدة التي تلغي الغيب - الإلهي، وتحل مكانه الشاهد - الإنساني، ف (تأسيس المعتزلة يقوم على مبدأ « قياس الغائب على الشاهد » الأمر الذي يعني أن الإلهيات تتأسس معرفياً على الإنسانيات) (٣) وبالرغم من ذلك لم يرق الفكر الاعتزالي إلى مستوى الحداثة المعاصرة، فلم يعثر فيه (على نصوص ليبرالية) (٤) في الحكم غير القول بـ « الشورى » (٥) فلم يعدوا الاعتزال أن يكون ملجأً للحداثي.

رابعاً: مناوأتهم للمحدثين ومناهجهم، وعدم قبول خبر الآحاد والقول بعدم إفادته للعلم، وتحكيم العقل في النص:

وجد الحداثيون في موقف المعتزلة الرافض للمحدثين ومناهجهم خير ملاذ للوقوف ذات الموقف من النص، بل بدرجة أشد بكثير مما كان عليه المعتزلة من الحديث وخبر الآحاد تحديداً، فقد كان للمعتزلة من الحديث وقبول الأخبار موقفاً يتمثل بعدم قبول

(١) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ١٦٦)، مرجع سابق.

(٢) إسماعيل: في تأويل التاريخ والتراث (ص ٢٩)، مرجع سابق.

(٣) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ١٥٩)، مرجع سابق.

(٤) أي: تكرر الحرية المطلقة للإنسان على الإلهي وحكم الإنسان للإنسان حكم الشعب للشعب.

(٥) الجابري: حوار المشرق والمغرب (ص ١٤٨)، مرجع سابق.

الأخبار إلا بشروط، وتوسعوا في أعمال العقل في النص تأويلًا ورفضًا، حتى وصل الأمر ببعضهم - كما ذكر ابن قتيبة عن الجاحظ - بأنه (كان يستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم)^(١)، فوجد الحداثيون في موقف المعتزلة هذا ما يوافق منهجهم، فعمموه على النص عمومًا، ولم يقصروه على الحديث^(٢).

ووقف الحداثيون هذه الوقفة من المعتزلة بسبب وقوف المعتزلة من أصحاب الحديث موقف المناوئ، لاعتماد أهل الحديث على النص واعتماد المعتزلة على العقل مقابل النص، فأخذوا بالتشنيع على المحدثين ورفض مناهجهم، فلما شعر (المعتزلة بالخطر الذي يصيب الناس من شل العقل [المتمثل بمدرسة الحديث] إلى هذا الحد وضعوا هذا الأساس [وهو التحسين والتقييح العقليان]؛ ولذلك كان علماء الحديث من أشد خلق الله كرهًا للمعتزلة والعكس)^(٣) ولما كان العقل أساسًا للفكر الحداثي التجأ الحداثيون إلى المعتزلة.

فقد (كان للمعتزلة من الحديث موقف.. [يتمثل بـ] عدم الأخذ بالمقاييس والضوابط التي وضعها المحدثون)^(٤) فوضع المعتزلة أربعة وجوه لحصول المعرفة هي: (كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل، وإجماع من الأمة)^(٥) ليفهم الحداثي من موقف المعتزلة هذا أنهم يشترطون للاستدلال بالحديث وقبوله أن (يكون خبرًا مجمعًا عليه؛ أي: ما أطلق عليه فيما بعد « المتواتر »، أما الأحاديث التي لم تبلغ درجة التواتر كأخبار الآحاد فهي مطروحة)^(٦) وبهذه القراءة لموقف المعتزلة من قبول

(١) الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): تأويل مختلف الحديث (ص ٤٢)، دار الكتاب العربي - بيروت، وقد نقل هذا الكلام أحمد محمد سالم في كتابه: نقد الفقهاء لعلم الكلام (ص ١٧٨)، ولكنه أسند قول ابن قتيبة للنظام فقال سالم: « ويروى عن ابن قتيبة الدينوري أن النظام كان يستهزئ من الحديث.. » والصواب أن ابن قتيبة ذكر ذلك عن الجاحظ وليس عن النظام.

(٢) وليبيان موقف المعتزلة من قبول الآخر يمكن الرجوع إلى ما كتبه ابن قتيبة الدينوري مختصرًا في كتابه: تأويل مختلف الحديث (ص ٤٥، ٤٦)، مرجع سابق، حيث وضعوا شروطًا لقبول الأخبار ورفضوا قبول خبر الآحاد، وذكرهم ابن قتيبة في معرض ذكره لأصحاب الرأي، فيمكن مراجعته هناك.

(٣) أمين: فجر الإسلام (ص ٤٧٢)، مرجع سابق، والذي بين قوسين إضافة مني.

(٤) البنا: نحو فقه جديد (٢٩/٢)، والذي بين معكوفتين إضافة مني.

(٥) نفس السابق ناقلًا عن واصل بن عطاء ولم يحل إلى مرجع.

(٦) نفس السابق.

الأخبار التَّقَى الحداثي مع المعتزلي - بالرغم مما في قراءته من مجانية للصواب ومجانبة لفكر المعتزلة نفسه - فلما كان المتواتر نادراً - بل حكم بعضهم بعدم وجوده - كان مؤدّى هذا الموقف لدى الحداثيين الرّفض المطلق للأخبار، فإذا وجد التواتر وثبت النص أشهروا في وجهه سيف التأويل الذي وجدوه في الفكر الاعتزالي أيضاً.

وكذا لجأوا إلى المعتزلة لمنهج بعضهم القائل بتحكيم العقل، وأن الحجة العقلية تنسخ الأخبار، وترد بعض الأحاديث لاستبشاع العقل لها كما فعل النّظام الذي (له أقاويل في الحديث يدعي عليها أنها مناقضة للكتاب وأحاديث يستبشعها من جهة العقل، وذكر أن حجة العقل قد تنسخ الأخبار)^(١) وبهذا كله كانت المعتزلة ملجأً وفيراً للحداثيين العرب.

خامساً: توسعهم في تأويل النصوص:

من سمات الفكر الاعتزالي التوسع في تأويل النصوص الثابتة نقلاً فقد (فسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم ويحملوا التأويل على نحلهم)^(٢) فهذا المنهج عند المعتزلة يوافق أداة من أدوات القراءة الحداثية للنصوص، فمنهج (الهرمينوطيقا)^(٣) الغربي يجد أصوله في (التأويل) عند المسلمين، وكان المعتزلة ممن توسعوا فيه، فرأى الحداثيون (أن المعارك التي خاضها المعتزلة في مجال تأويل النصوص الدينية ضد الحرفيين لم تكن مجرد معارك فكرية ذات طابع نخبوي، بل كانت معارك حول صورة الواقع الاجتماعي وما يرتبط به من مفاهيم ثقافية)^(٤) مؤولين النصوص المتعارضة ظاهراً مع هذه القيمة (العدل) مما يتوافق مع أدوات القراءة الحداثية، بقراءة النص وفق قيمة عليا كلية تنتظم النصوص وفقها، فتقرأ بناءً على هذه القيمة، مؤولين النصوص التي لا تتوافق مع هذه القيمة الموضوعية من قبل العقل ابتداءً.

(١) الدينوري: تأويل مختلف الحديث (ص ٣٢)، مرجع سابق.

(٢) الدينوري: تأويل مختلف الحديث (ص ٤٦)، مرجع سابق، ويمكن الوقوف على بعض الأمثلة لتأويلهم للنصوص في ذات الموقع من كتاب ابن قتيبة.

(٣) علم تأويل النصوص.

(٤) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ٢١١)، مرجع سابق.

سادساً: الطعن في الصحابة:

بالرغم من أن المعتزلة لم يصلوا بالطعن في الصحابة ما وصل إليه الشيعة في هذا الباب، إلا أن الحداثيين وجدوا في فكر المعتزلة في هذا المجال تربة خصبة جعلت من الفكر الاعتزالي ملجأً للحداثة من هذا الباب أيضاً، وخاصةً فيما اتخذته الواسلية^(١) التي رفضت قبول شهادة الصحابة الذين شاركوا في فتنة علي ومعاوية رضي الله عنهم أجمعين مشككين بفريقي الفتنة وطرفيها، حيث قال أحدهم: (لو شهد علي وطلحة أو علي والزبير أو رجل من أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل عندي على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما؛ لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه، كما لا أحكم بشهادة المتلاعنين لعلمي بأن أحدهما فاسق لا بعينه)^(٢).. والنظامية^(٣)، حيث طعن زعيمها في الصحابة وفي أخبارهم وقوله في كذب أبي هريرة رضي الله عنه، وقد أخذ عنه المستشرقون ومن بعدهم الحداثيون في نسج موقفهم الطاعن في الصحابة، بالرغم من أن المعتزلة أنفسهم رفضوا رأي النظام وقالوا بكفره^(٤)، ولكن منهج الحداثيين الوقوف عند كل قول شاذ أو مستبعد في التاريخ والتراث الإسلامي ملتجئين إليه، مسندين فكرهم إليه، فقد رأوا (أن فرقة المعتزلة كانت أجراً للفرق على تحليل أعمال الصحابة ونقدهم وإصدار الحكم عليهم)^(٥) وهذا الموقف يتماهى مع موقف الحداثيين الرافض لمبدأ (عدالة الصحابة) الذي تقوم عليه الرواية عند أهل السنة؛ فقد رأى الحداثيون أن المعتزلة تتمثل نبذ التقليد ورفض الموروث، حيث (ينتقد المعتزلة طريقة السلف والفقهاء وفي العقائد التي تكرر التقليد وتعتمد على المروي)^(٦).

ولكن يبقى الفكر الاعتزالي في دائرة التراث الإسلامي، الذي يرى الحداثيون

(١) وهي فرقة من فرق المعتزلة اتبعت وأصل بن عطاء المعتزلي المتوفى سنة (١٣١ هـ).

(٢) السباعي، مصطفى (١٩٧٦ م): السنة ومكانتها في التشريع (ص ١٣٦)، المكتب الإسلامي - بيروت

(ط ٢)، ناقلاً عن الفرق بين الفرق (ص ٧١، ٧٢).

(٣) فرقة من المعتزلة اتبعت لإبراهيم بن سيار المعروف بالنظام.

(٤) انظر نفس السابق (ص ١٣٧ - ١٤٢).

(٥) أمين: فجر الإسلام (ص ٤٦٥، ٤٦٦)، مرجع سابق.

(٦) سالم، أحمد محمد (٢٠٠٨ م): نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ

(ص ١٨٥، ١٨٦)، رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة (ط ١).

وجوب رفضه وتجاوزه، وما الوقوف عليه والبحث عن ملاجئ فيه إلا ضرورة فرضها الواقع، وألزمهم بها المد الإسلامي في هذا العصر.

المطلب الثالث

الفلاسفة والمتكلمون المسلمون ملجأً للحدائث

يعد الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمون امتدادًا للفكر الاعتزالي من جهة، وأخذًا للفكر والفلسفة اليونانية الإغريقية وقولبتها بقالب جديد من جهة ثانية، ولكن فرق بين علم الكلام وبين الفلسفة، إذ يعد علم الكلام محاولةً للتوفيق (بين النقل والعقل، وهذا هو هدف علم الكلام في أطواره كافة.. وذلك بالشكل الذي يحقق على صعيد الجدل الكلامي في صواب وجهة النظر الإسلامية)^(١) لذا يعد علم الكلام صناعة إسلامية وإن كانت مستقاة من علم المنطق الأرسطي الإغريقي، ولكن تم قولبتها بقالب يخدم الإسلام بمواجهة المستجدات والأفكار الداخلة إليه، بينما الفلسفة تقوم بالنظر والتأمل العقلي لإنشاء التصورات والعلوم ابتداءً، من غير مسبقات معرفية تبحث عن أدلة عقلية لها لذا كان (نظر الفيلسوف في الإلهيات هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، أما نظر المتكلم في الوجود فهو من حيث يدل على الموجد)^(٢).

لذا فإن الحدائث أخذت الفلسفة وقال بها؛ لأنها تحقق غاياته في إنشاء المعارف ابتداءً من غير مسبقات معرفية، ورفض في الوقت ذاته علم الكلام؛ لأنه رأى أن (البحث عن الأدلة اليقينية لإثبات صحة العقائد المسلّم بها سلفاً بعد الإيمان بها، وهو وقوع في الدور بين الإيمان والعقل، أو من كي أعقل ثم أعقل كي يزداد إيماني رسوخاً ولكي أثبت للآخرين صحة إيماني، وهو على عكس المنهج في علوم الحكمة الذي يبحث عن بداية عقلية دون افتراض إيمان مسبق)^(٣) ومن هنا كان الفلاسفة ملجأً للحدائث العربية ولم يكن علماء الكلام ملجأً لهم، وإن رأوا في علم الكلام ممارسة عقلية إلا أن هذه الممارسة بقيت - في نظرهم - قاصرة؛ لأنها تنطلق من منطلق إيماني مسبق، فشنع الحدائثيون على المتكلمين لأنهم حاربوا الفلسفة فحاربوا العقل بأداة العقل، وبالمقابل

(١) الجابري: نحن والتراث (ص ٢٨٩)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (ص ٣٣٨، ٣٣٩).

(٣) حنفي: من العقيدة إلى الثورة (٩٥/١)، مرجع سابق.

انكبوا على الفلسفة يحيوننها حتى أصبح المثقف - في بعض وجوهه - عندهم هو الفيلسوف ذاته.

وإذا امتدح الحداثي علم الكلام فإنما أراد ممارسته العقلية مشتركاً في الوقت ذاته أن يتحرر من القيود والضوابط والإيمان المسبق^(١).

علاقة الفلسفة بالنهضة:

ينظر الحداثيون إلى الفلسفة على أنها المكون الرئيس للنهضة، وأساس انطلاقها وسبب وجودها، ويكادون يحصرون أسباب النهضة - بصورتها الغربية - بالمنتجات الفلسفية، ومن خفف من لهجته وقلل من اندفاعيته، ترك هامشاً للعوامل الأخرى سوى الجانب الفلسفي، ولكن الناظر إلى النهضة الأوروبية يجد أن العامل الفلسفي كان عاملاً هامشياً تابعاً جاء تالياً للعوامل الأخرى، والتي من أهمها العامل الاقتصادي المتمثل بـ (اكتشاف الأمريكتين وطريق رأس الرجاء الصالح) وما أتبعه من (نشاط محموم للسيطرة على الجزر والمناطق المكتشفة وتجارة العبيد، فضلاً عن التجارة الدولية مع الشرق الأقصى ومحاولة السيطرة عليه عسكرياً، ولا يستطيع أحد أن يبين كيف كان الفلاسفة والمفكرون وراء ذلك، بل يمكن أن يلحظ أن الفلاسفة والمفكرين الجدد هم الذين لحقوا بتلك التغيرات التي حدثت للثورة الداخلية)^(٢).

والعامل الثاني الذي تزامن مع العامل الاقتصادي، ألا وهو العلم التجريبي الذي أطلق العنان للعقل التجريبي للاكتشاف والاختراع مما صاحبه من نزعة البحث وحب الاكتشاف، ومعرفة أسباب الأشياء، وتفسير الظواهر الطبيعية لمعرفة سنن الكون، والذي بسببه كانت الاكتشافات العلمية ومخترعاتها حتى وصل الغرب إلى ما وصل إليه من مدنية اليوم.

بل الذي يبدو أن الفلسفة باستغراقها بالتأمل العقلي والنظر دون اللجوء إلى العمل والتجريب، حيث كان الفكر اليوناني يقدم العمل النظري التأملي على الجانب الحرفي والعمل اليدوي أحد أسباب تخلف الأمة وتراجعها ودخولها في زمن الركود

(١) انظر: سالم: نقد الفقهاء لعلم الكلام (ص ٤٧)، مرجع سابق.

(٢) شفيق، منير: في الحداثة والخطاب الحداثي (ص ١٩٥)، مرجع سابق.

والانحطاط، ومن هذا الباب تجد الاستغراق في مسألة صفات الذات الإلهية، وعدم تقديمهم للنظريات العلمية التجريبية؛ ولذا عندما خرج الفكر والعقل من النمط اليوناني التأملي، وجدت جابر بن حيان (١٠١ - ١٩٦ هـ) يددع ويأتي بالجديد في عالم الكيمياء عندما خالف أرسطو في تصوره الفلسفي، وانتقاده لمن تصدى للكيمياء بما لا علم له بها ذاهبًا إلى القول بأن (جماد أسرار الطبيعة وعسر الكشف عنها ينبغي ألا يحول دون العمل على الكشف عن أسرارها)^(١) عاملًا على الكشف عن أسرارها منطلقًا من منطلق إيماني متمثل بأن الكون والأشياء من مصدر واحد (فإن الاختلاف بينهما إنما يرجع إلى اختلاف نسب مقادير العناصر الداخلة في تركيبها، ومن ثم يمكن تبديل طبائع الأشياء تبديلًا يحول بعضها إلى بعض)^(٢) بإضافة أو حذف خصائص منها، مبتدئًا من مبدأ العلم التجريبي وعدم قبول (شهادة الغير إلا على سبيل التأييد لما يصل إليه الباحث بتجاربه؛ ذلك أن الدرية شرط أساس للعلم، فمن كان دربًا كان عالمًا ومن لم يكن دربًا لم يكن عالمًا)^(٣).

فعندما اتبع جابر بن حيان المنهج الإيماني والمنهج القرآني الداعي إلى السير في الأرض، والنظر في ملكوت السموات، والنظر إلى الكون على أنه آيات وظواهر مدعو الإنسان للبحث فيها والنظر والتأمل لمعرفة سنن الله في الكون، وصل إلى ما وصل إليه بعد أن خالف المنهج الأرسطي اليوناني في تصوره الفلسفي، وتمثل ذلك في كتابه - أي جابر بن حيان - « إخراج ما في القوة إلى الفعل » للانطلاق في منهجه التجريبي.

ومع ذلك بقي الحداثيون يلجأون إلى الفلسفة، ويعدون أنفسهم امتدادًا لها، وإن كانوا يؤرخون بأن الفلسفة الإسلامية دخلت (منذ الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في « غيتو »^(٤))^(٥) وذلك من خلال تأليف الغزالي لكتابه: تهافت الفلاسفة (الذي بدّع فيه الفلاسفة في سبع عشرة مسألة وكفرهم في ثلاث مسائل، وهو من نتاج

(١) صبحي: وحملها الإنسان، مقالات فلسفية (ص ٢٣٥)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق.

(٣) نفس السابق (ص ٢٣٦).

(٤) أي في حصار وجمود.

(٥) طرايشي: مصائر الفلسفة (ص ٧٢، ٧٣)، مرجع سابق، والذي بين قوسين إضافة مني.

نهاية القرن الخامس للهجرة (^١) حيث بدأت مرحلة ركود للفلسفة، فرأى الحداثيون أنها بداية مرحلة الانحطاط في التاريخ العربي الإسلامي.

مواطن استشهاد الحداثيين بالفلسفة الإسلامية:

استشهد الحداثي بالفلاسفة المسلمين واضح وجلي، ويظهر من صنيعهم، وكأنهم اختزلوا العلم الإسلامي وإنتاجات الحضارة الإسلامية من المعارف والعلوم، إنما هو ما قاله الفلاسفة وما سوى ذلك لم يعدوه شيئاً، بل عدوه في سياق التبعية والتقليد ومجانبة الإبداع، وهو السياق العام الغالب في الحضارة الإسلامية عبر امتدادها لقرون، فهي حضارة نص واتباع له لا إبداع فيها.

فتجدهم يمتدحون الفلاسفة، وفي الوقت ذاته يذمون الحركة الثقافية، فكأن أعمال هؤلاء الفلاسفة كانت خارجة عن السياق، ولا يوجد مناخ علمي يتلاءم مع أعمال العقل وتنشيطه، ف (لقد ظل العلم العربي؛ علم الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم، خارج مسرح الحركة في الثقافة العربية، فلم يشارك في تغذية العقل العربي ولا في تجديد قوالبه.. فبقي الزمن الثقافي العربي هو... وركد هذا الزمن وتخشبته موجاته منذ عصر ابن خلدون إلى « النهضة » العربية الحديثة التي لم تتحقق بعد) (^٢) وما ذلك إلا لنزع أي حضور للعقل في التاريخ الإسلامي، وما وجد من ذلك نسبوه إلى الثقافات الأخرى كالإغريق، أو يضعونه خارج السياق المعرفي للحضارة، متجاوزين بذلك قراءاتهم النبوية والتاريخانية.

ويستشهد الحداثيون بكل شاذ وغريب عن سياقه المعرفي ضمن الحضارة الإسلامية، فتجدهم يستشهدون بالرازي (ت ٣١١ هـ) بسبب موقفه الراض للنبوة؛ لقوله بأن مدار المعرفة العقل والطبيعة وليس من الغيبات، فلا يحتاج الإنسان للنبوة، ولم يستشهد الحداثيون بالرازي إلا لأنه التقى مع أدوات المنهج الغربي الأوروبي (فقد طور الرازي نقدًا عامًا للنبوة والدين على أسس عقلية وتاريخية وأنثروبولوجية؛ ولهذا بات قريباً من تيار التنوير الأوروبي الذي استند في نقد الدين

(١) طرايش: مصائر الفلسفة (ص ٧٢، ٧٣).

(٢) الجابري: تكوين العقل العربي (ص ٣٤٧)، مرجع سابق.

إلى الأسس ذاتها... إن التقارب بين الرازي وبين تيار التنوير الأوروبي يبدو أكثر من لافت (١)، ومن هنا كان الاستشهاد به لتقاربه من التيار التنويري الأوروبي، لا لكونه أنتج فكراً ذاتياً، بل لكونه التقى مع الغرب في نقضه للدين.

ومن استشهد به الحداثيون ابن الراوندي (ت ٢٩٨ هـ) (٢) الذي انتقل من الاعتزال إلى الإلحاد مروراً بالتشيع؛ وذلك لأنه اعتمد على العقل في نقد النص، وعلى النقد الداخلي للنص (الأكثر جذرية برد نشأة النص (القرآن) إلى الشعور) (٣) اعتماداً على ذات النص ولفظه (فالشعور هنا هو الذي يدرك العالم ويتصوره، ثم يعبر عنه في صورة مثل أو قصة أو حكاية خيالية أو أسطورة، وتحركه بواعث وغايات قصدية، وبهذا يكون النص من وضع الشعور) (٤)، فالشعور هنا بوصفه باعثاً لإيجاد النص الأدبي، فهو الشعور الذي ينتاب الأديب والكاتب ليكتب ما يريد، ينتقل به حنفي وأصحاب هذا المنهج ليجعلوه حكماً على قبول النص، فينتقل من شعور الذات الكاتبة (الأديب)، إلى شعور الذات القارئة (الناقد للنص) فيكون النقد بلا ضوابط منهجية، بل مرجعيتها إلى الشعور الداخلي لنفس الناقد ومكوناتها، فيستشهد الحداثي بابن الراوندي وبالبراهمة (٥) وبغيرهم لخروجهم عن أصول الدين، ولموافقتهم للحداثيين بالالتقاء بأصول الحضارة الأوروبية الحديثة.

ابن رشد ملجأً للحداثة:

ولعل من أكثر من استشهد به الحداثيون ومجدّوه ورفعوا منزلته هو ابن رشد الحفيد فيلسوف قرطبة، فتجددهم يلجأون إليه، ومن مظاهر هذا اللجوء:

(١) المبروك: النبوة (ص ١٥٦، ١٥٧)، مرجع سابق.

(٢) وهو أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي نسبةً إلى قريته راوند الواقعة بين أصفهان وكاشان، ولد سنة (٢١٠ - ٢٥٠ هـ) وقد تقلب بين الاعتزال ثم هجاءهم ورفض فكرهم وتحول إلى الشيعة، ثم ترك التشيع وانتقل إلى الإلحاد، ولم يصل من مؤلفاته شيء سوى ما ذكره خصومه المعتزلة في معرض ردهم على أفكاره الإلحادية، وما نقله مؤيدوه عنه. انظر: بدوي، عبد الرحمن: تاريخ الإلحاد في الإسلام.

(٣) المبروك: النبوة (ص ١٥٥، ١٥٦)، مرجع سابق.

(٤) حنفي، حسن: مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية، مجلة ألف، العدد الثاني (١٩٨٢م)، (ص ٢٩)، نقلاً عن مبروك، نفس السابق.

(٥) وهم فرقة من الملاحدة أنكروا النبوة.

١ - نبذه التقليد: فيدعو ابن رشد إلى النظر في إنتاجات السابقين (« فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه » هذا عن الآلة (المنهج).. أما « المادة » - أي النظرية - فيجب أن نتنبهها بأنفسنا « يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب.. بالمقاييس البرهانية ».. ولكن بما أنه من غير الممكن ولا من المعقول أن نكرر تجارب غيرنا ممن سبقونا نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائع البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم (١).

٢ - نقده ورفضه لمنهج الأشاعرة وإقراره لمنهج السببية في النظر إلى الأشياء، فكانت (خلاصة نقد ابن رشد لطريقة الأشاعرة في الاستدلال، ولما وضعوه من مقدمات، وما انساقوا إليه من نتائج وخيمة على العلم والعقل معاً؛ لأن « من رفع الأسباب فقد رفع العلم » كما يقول ابن رشد، أما البديل الذي يقدمه فيلسوف قرطبة فهو مبني على نظام السببية (٢) أي: بقوله بالسببية وبنقده لمنهج الأشاعرة الذي يرسخ النص ويثبتته، فهذا ما فهموه وقرأوه من خطاب ابن رشد.

٣ - الإعجاب بابن رشد وكَيْل المديح له والاستشهاد به: فيذهب الحدائي إلى مدح ابن رشد ويدعو إلى سلوك منهجه واتباع خطواته لحل المأزق الراهن (٣). فتكون المحصلة أن الحدائي وإن استشهد فهو مغال باللجوء إلى ابن رشد؛ لأن أوروبا المعاصرة قد تلقفت ابن رشد واحتفت به، وما زالت تقيم الاحتفالات السنوية بذكرى وفاته، فكان انعكاس ذلك على الحدائي العربي بالمغالاة بالانتماء إليه. ولكن هل ابن رشد حقيقةً يوافق منهجه الحدائيين؟

(١) ابن رشد، محمد بن أحمد أبو الوليد: فصل المقال، نقلاً عن الجابري: نحن والتراث (ص ٥٧)، مرجع سابق. ونفهم قوله: (« تجارب غيرنا ممن سبقونا.. ») إنما أراد بهم فلاسفة اليونان الإغريق، فأراد إخضاع إنتاجاتهم للحق أي للدين وأصوله والحكمة، وعدم قبولها بالمطلق دون تمحيص مسبق.

(٢) الجابري: بنية العقل العربي (ص ٥٣٦)، مرجع سابق.

(٣) انظر على سبيل المثال: لإسماعيل: التراث وقضايا العصر (ص ١٤٠)، مرجع سابق.

ابن رشد وموقفه من حداثي اليوم:

إذا كان الحداثيون ينسبون أنفسهم إلى الفلسفة، ويعدون أنفسهم امتدادًا للفلاسفة السابقين - وبخاصة ابن رشد - فإن الناظر في كلام ابن رشد يجده منتقدًا حادًا للفلاسفة ولأصحاب الحكمة، ويعتبر أن إذايتهم للشرعية تعادل إذاية الجهال ممن ينسبون أنفسهم إلى الشريعة نفسها، داعيًا إلى مذهب الجمهور وهو المذهب الأصوب، حيث (دعا الجمهور إلى معرفة الله سبحانه إلى طريق وسط ارتفع من حضيض المقلدين، وانحط عن تشغييب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة)^(١) فهو وإن انتقد المقلدين إلا أنه انتقد بالوقت ذاته تشغييب المتكلمين، مسويًا بين الاثنين في إيقاع الأذى بالدين والضرر بالشرعية (فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرّفة في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من نسب نفسه إلى الحكمة، فإن الإذاية من الصديق هي أشد من الإذاية من العدو، أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية، فالإذاية ممن ينسب إليها هي أشد الإذاية مع ما يوقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة) وفي الوقت ذاته (قد أذاها أيضًا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها وهي الفرق الموجودة فيها)^(٢).

ومن هنا فإن ابن رشد وقف موقف الناقد للفلاسفة بما يحدثونه من إضرار بالشرعية، مع أن دورهم هو تأييد للشرعية لا إثارة الشكوك وإيقاع الضرر بها؛ أي: إنه لم ينظر إلى الفلسفة مكوّنًا مستقلًا بالمعارف منفصلًا عن الدين، بل نظر إلى الفلسفة واقعة تحت سلطة الدين (النص) وتصورات الكلية، وليس منفصلًا عنه، بخلاف نظرة الحداثيين اليوم الذين ينظرون إلى العقل وما ينتجه من فلسفة مستقلًا بذاته منفصلًا عن الدين.

ويدعو في الوقت ذاته إلى التفريق بين مستوى الخطاب، فما يقال للخواص من أهل الفلسفة والحكمة لا يقال للجمهور؛ لأن فيه إفسادًا لدين الجمهور بتحديثهم بما لا تطيقه عقولهم، فما يتأوله الفلاسفة (لا ينبغي التصريح به لأهل الجدل، فضلًا

(١) ابن رشد: فصل المقال (ص ١٢٥)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق.

عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو من غير أهلها - وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة - أفضى ذلك بالمصرّح به والمصرّح له إلى الكفر، والسبب في ذلك أن التأويل لا يتضمن شيئاً من إبطال الظاهر وإثبات المؤول (١)، ذاهباً إلى أن (المصرّح بهذه التأويلات لغير أهلها كافر لمكان دعائه الناس إلى الكفر وهو ضد دعوى الشارع، وبخاصة متى كانت التأويلات فاسدة في أصول الشريعة.. فإننا قد شاهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم قد تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه - أعني لا تقبل تأويلاً - فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة) (٢). فابن رشد يميز في مستوى الخطاب، ولا يقبل الخطاب الفلسفي المنشئ للمعارف غير المبني على أصل وعلى ثابت من ثوابت الشريعة، فهو خطاب ضال ومضل.

وقد أدرك بعض الحداثيين هذا الخطاب الرشدي فرفضوه، وإن كانوا قبلوا منه نبذه للتقليد، ولكنهم رأوا فيه خطاباً نصياً لا يخرج عن دائرة الخطاب الإسلامي بتكريسه لسلطة النص، ف (ابن رشد الذي لا يكف دعاة التنوير عن استهلاكه والثرثرة به، والذي يعكس خطابه حضوراً للسلطة بأصلها السياسي وقناعها المعرفي، لا يتلاشى أو يغيب) (٣) وهو خطاب انطلق من إيمان بالشريعة والدين، ومن هنا فإن خطاب ابن رشد (لا يقنع إلا المؤمنين، مقدماً بشريعة الإسلام، ومؤدى جوابه هو أن الشريعة حق والحكمة حق، ولما كان الحق لا يتعدد كانت الشريعة والحكمة هوية واحدة) (٤) وبما أن خطابه يقوم على أسس إيمانية فهو خطاب لا يرتقي إلى مستوى الخطاب الفلسفي من الوجهة الحداثية، المبني على عدم الإيمان بأي معارف أو اعتقادات مسبقة، فهو خطاب مرفوض لديهم، ولولا قبول الغرب له لما تبناه حداثيو المشرق، ولم يأخذوا منه سوى نبذ التقليد متناسين نقده للحكمة والفلسفة.

ومن هنا فإن خطاب ابن رشد لا يوافق الحداثيين موافقة تامة، وإن وجدوا فيه ما يتوافق مع بعض أقوالهم، إلا أنه يبقى مندرجاً تحت الوطأة الإيمانية، بل في كثير من

(١) ابن رشد: فصل المقال (ص ١١٩، ١٢٠). (٢) نفس السابق.

(٣) مبروك: لعبة الحداثة (ص ٣٥)، مرجع سابق.

(٤) محمود: قيم من التراث (ص ٢٧، ٢٨)، مرجع سابق.

كلامه ما يناقض الخطاب الحدائي ويرفضه.. لذا لا يعدو ابن رشد - كما الفلاسفة المسلمين - أن يكون ملجأً للحدائنة لا مصدرًا لها..

المطلب الرابع

القراءات الصوفية وإشاراتها ملجأً للحدائنة^(١)

لعل التصوف من أهم الملاجئ التي لجأ إليها الحدائي، وذلك بالرغم من كون التصوف اعتمد خطاب الروح والقلب وليس خطاب العقل، ولكن سبب اتخاذه ملجأً للحدائنة رغم اعتماد الحدائنة على العقل أنهم وجدوا فيه مبتغاهم بجوانب عدة: من هذه الجوانب:

أولاً: الخروج على الجماعة والإتيان بما يخالف الدين بالقول بالحللول ووحدانية الوجود^(٢):

فقد رأى الحدائيون بالحلاج الذي قُتِلَ صبراً (٣٠٩ هـ) على يد (أتباع الشعائر والطقوس الذين لا يستطيعون القبول بأن تتحد الأنا البشرية إلى مثل هذا الحد بالأنا الإلهية المتعالية، كان الحلاج يقول بما معناه: « نحن روحان في جسد واحد » ولذلك اتهموه بالحللول^(٣)، فكان في خروجه عن الجماعة بمذهبه هذا أن أصبح ملجأً للحدائيين، حيث تلقف المستشرقون - ومنهم ماسنيون - وعنه أخذ حدائيو العرب - تبجيلهم للصوفية عموماً وللحلاج خصوصاً^(٤).

(١) ما يورد في هذا المطلب من بعض معتقدات وأفكار الصوفية لا يقصد به أن الفكر الصوفي هو كله كذلك، بل إنما تم إيراد ما استشهد به الحدائيون من هذا الفكر، مع كونه ليس صورة كاملة للفكر الصوفي، وإنما يستشهد الحدائيون بالشاذ والمستبعد منه كما هو منهجهم في ذلك.. تماماً كما فعلوا مع الشيعة والمعتزلة والفلاسفة نحوه.

(٢) فقد ظهرت فكرة الحللول ووحدانية الوجود، واشتهرت على الساحة الفكرية الإسلامية في كتابات محيي الدين ابن عربي المالكي (٦٣٨ هـ) ومنها (الفتوحات المكية) و (قصص الحكم) ويقصد بها حلول الذات الإلهية في النفس البشرية ووحدتها معها، لتستحيل النفس واللّه شيئاً واحداً، وقد سبق ابن عربي في هذه الفكرة الفلاسفة الهنود وخاصة البراهمة الذين أرادوا - كما ابن عربي - أن طريق القرب من اللّه إنما يتأتى بالتأمل حتى يحضر اللّه بذاته في قلوب المتأملين، فتتوق نفوسهم للاتحاد مع اللّه فيستحيلان شيئاً واحداً بحلول اللّه في نفس المتأمل.

(٣) أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (ص ١٥٨)، مرجع سابق.

(٤) انظر: سعيد: الاستشراق (ص ٤١٢)، مرجع سابق.

ثانيًا: رفض الشريعة والشعائر العبادية:

وجد الحداثيون في التصوف تحررًا من الشريعة الإسلامية، ومن التكاليف الشعائرية فيها، وفتح المجال واسعًا للنفس لرفضها، فكان (المثل العربي البارز على رفض الشريعة من أجل الحقيقة - أي من أجل ما يتجاوز الشريعة - هو التصوف على صعيد التجربة الفكرية) ^(١)، وكذا فإن قراءات بعض الصوفية قادتهم إلى (رفع التكليف عنهم في مسائل الطقوس الدينية... ولقد كان النص القرآني الحديثي في ذلك مطوعًا طيعًا للقراءة الصوفية المعنية) ^(٢) فكانوا بذلك ملجأً للحداثة بتحررهم من الشريعة ومن الشعائر التعبدية فيها.

ثالثًا: الرمز والإشارة:

لعل من أبرز ما وجده الحداثيون في الفكر الصوفي مما يوافق هواهم، هو قول الصوفية بالرمزية والإشارية، وتعامل بعض الصوفية مع اللغة والكون على أنها منظومة من الرموز تشير إلى ما خلفها من معان، مما أطلق العنان واسعًا للتأويل، وفهم ما يشاء دون وجود رابط منطقي بالضرورة بين منطوق الخطاب وبين ما فهمه الصوفي منه، وهذا ما يتوافق مع منهج (الهرمينوطيقا) الغربي في تأويل النصوص، وما تفرع عنه من نظريات لاحقة عليه، فاستشهد بهم الحداثيون كثيرًا من أمثال أبي زيد ^(٣) وأركون ^(٤) وغيرهما ^(٥).. وصولاً إلى منهج الحداثة التفكيكي القائم على قراءة النص وفق مبدأ أن « العبرة بالذات القارئة لا بالذات الكاتبة ».

وبناءً على ما تقدم وبالوقوف على النماذج العملية للفكر الصوفي وجد الحداثيون في القراءات الصوفية تطبيقات واسعة لرفض النص على ظاهره، ولحمل الكلام على معان بعيدة اعتمدوا عليها في نظرياتهم الحديثة ^(٦)، فكانوا ملجأً مهمًا للحداثة العربية.

(١) أدونيس، الثابت والمتحول صدمة الحداثة (ص ١٨٣)، مرجع سابق.

(٢) تيزيني: النص القرآني (ص ٢٩٧)، مرجع سابق.

(٣) انظر أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧ م) : فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي،

(ص ٢٦٧، ٢٦٨)، المركز الثقافي العربي - بيروت (ط ٦).

(٤) انظر: أركون: الفكر الإسلامي نقد (ص ١٦٢، ١٦٣)، مرجع سابق.

(٥) من أمثال محمود: قيم من التراث (ص ٥٦ - ٥٧)، مرجع سابق.

(٦) انظر مثلاً: تطبيقات نصر حامد أبي زيد في كتابه: فلسفة التأويل، حيث استند إلى القراءات الصوفية في إخراج الكلام عن ظاهره دون رابط أو منطق محدد.

رابعًا: التحرر من ثبات المعنى ومنطقية التأويل:

اعتماد الصوفي على الذوق وما يلقي في الفؤاد من معان في فهم النصوص وتأويلها، جعله يتحرر من حدود المنطق، وإلزامية وجود علاقة بين المعنى الظاهر والمعنى الذي ذهب إليه الصوفي، مما فتح باب التأويل واسعًا غير منضبط بضوابط أهل اللغة والبيان، ومن المجاز والاستعارة والكناية وغيرها مما يلتقي مع النقطة السابقة من بعض الوجوه، ولكنه هنا إنما يرفض الصوفي مناهج البيان الضابطة للتأويل بالقول بضرورة وجود علاقة بين المعنى الظاهر والمعنى المؤول^(١)، فكان الاعتماد بفهم النص على الذوق الذاتي، فلا يطالب صاحب الفهم بالإتيان بدليل على المعنى الذي ذهب إليه، فكان التحرر من ضوابط الفهم، ما وافق الحدائي في مناهجه الحدائية في قراءة النصوص.

خامسًا: النص حَمَالٌ أَوْجُه وتعدد مستويات الخطاب:

رأى الحدائيون في القراءة الصوفية المتعددة للنصوص بتعدد القارئ لها ملجأ لهم يتوافق مع قولهم بأن النص حَمَالٌ أَوْجُه، بمعنى يمكن قراءته عدة قراءات حتى وإن كانت متناقضة، فالقراءة الصوفية (تبين لنا مدى إمكانية التوسع الاحتمالية للخطاب القرآني، كما كان قد تلقاه خيال خلاق كخيال ابن عربي)^(٢) فتتعدد مستويات اللغة بتعدد الرموز والشفيرات ومدى قدرتها على الإيحاء بالحقائق المرادة من خلال نقلها إلى العالم الحسي المشاهد على شكل رموز^(٣)، وأيضًا فإن فهم هذه الرموز يختلف من شخص لآخر باختلاف المقومات الذاتية لقارئها والمشاهد لها، فمثلاً مستوى فهم الرسول ﷺ للنص القرآني يختلف عن مستوى شرحه للناس وبيانه؛ لأنه إنما أراد تبسيط الفهم وتقريبه لمستوى المخاطبين، ومن هنا فإن ابن عربي يطالب الصوفي الوصول إلى مستوى فهم النبي ﷺ للقرآن وآياته، وليس الوقوف عند مستوى الشرح^(٤)،

(١) انظر: ناصر، عمارة (٢٠٠٧ م): اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي (ص ١١٦)، دار الفارابي - بيروت (ط ١).

(٢) أركون، محمد (٢٠٠٥ م): القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ٣٣)، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت (ط ٢).

(٣) أبو زيد: فلسفة التأويل (ص ٣٥٩)، مرجع سابق.

(٤) نفس السابق (ص ٢٩٠).

ليصل إلى قراءة ما يحجبه النص ويخفيه وعدم الوقوف على منطوق النص وظاهره، وهذا ما يقوله الحدائي بمناهجه.

سادساً: ذاتية المعرفة والنقد الداخلي للنصوص:

بما أن المعارف في الفكر الصوفي تتأتى بما يلقي في وجدان العارف وفؤاده مباشرة، فلا يشترط لتحصيل المعرفة الوقوف على النص أو الدرس، فإن (الشعور النفسي) مصدر أولي من مصادر المعرفة ^(١) وهو ما يقارب أولية العقل عند الحدائين.

ومن هنا فإن نقد النصوص - والحديث تحديداً - إنما يتم من خلال النقد الداخلي لمتنه بعرضه على شعور الناقد وإحساسه، وغير ملزم بتقديم أي دليل على قبول الحديث أو رفضه لاجئين بذلك إلى الفكر الصوفي ^(٢)، فوجد الحدائي أن (التصوف يقلل من قيمة مدونات الوحي إلا من أجل أن يحل وحيه الخاص محلها) ^(٣). ورفض الإسناد والتقليل من قيمة الحديث - والنصوص عموماً - أحد أهداف مشروع الحدائث العربية لإقصاء النص عن التأثير في حياة الناس.

ومع ذلك فقد وجد من الحدائين من نظر إلى التصوف بصفته خطاباً يقصي العقل ولا يعتمد عليه ^(٤)، ولكونه نصيراً للسلطة القائمة لا يخرج عنها، واشتغاله بهموم الخلاص الذاتي ^(٥)، فرفض هذا الخطاب من هذه الزاوية، ولكنهم لجأوا إليه من الجوانب السالفة الذكر.

وقفة مع ابن خلدون، وهل يعد مصدراً للحدائين العرب؟

كثيراً ما يتغنى الحدائيون بابن خلدون (وكلُّ يدَّعي وصلاً لبليلى) مسندين إليه إعمال المنهج العقلي في المرويات، ورفض منهج الإسناد، وعدم الركون إلى الجرح والتعديل، فقد قرأوا موقفه من الروايات التاريخية باعتداده على النقد العقلي الداخلي للروايات، وعدم الركون إلى النقد الخارجي المعتمد على سلسلة الرواة مطبقاً هذا

(١) محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر (ص ٨٠، ٨١)، مرجع سابق.

(٢) الجابري: بنية العقل العربي (ص ٣٦٣)، مرجع سابق.

(٣) المبروك: النبوة (ص ٢٦)، مرجع سابق.

(٤) إسماعيل، محمود (٢٠٠٤م): المهمشون في التاريخ الإسلامي (ص ١٥١)، رؤية للنشر - القاهرة (ط ١).

(٥) إسماعيل: التراث وقضايا العصر (ص ١٦٢ - ١٦٤)، مرجع سابق.

المنهج على الروايات التاريخية فقط؛ لأنه خشي البوح عن غرضه المضر بتطبيق ذات المنهج على الأحاديث النبوية ^(١)، قائلين بأنه إنما أراد ترسيخ المنهج العقلي أولاً حتى إذا لقي القبول قام بتطبيق ذات المنهج على الروايات الأخرى، محاولين تعميم ما وضعه ابن خلدون من ضوابط لنقد الروايات التاريخية لتطبيقه على الحديث النبوي والنصوص الإخبارية الإنشائية (الشرعية) ^(٢)، حيث يقوم منهجه بالاعتماد على (الملاحظة والمشاهدة والاستقراء والوصف والبحث عن العلل والأسباب المباشرة دون الاعتماد على الروايات التي اعتمد عليها المؤرخون السابقون... بل إن ابن خلدون يعرض هذه الروايات على قوانين التاريخ للثبوت من صحتها) ^(٣).

ولكن بالرجوع إلى ابن خلدون تجده يفرق بين الرواية التاريخية التي غرضها نقل الواقع والمشاهد، وبين الروايات الشرعية التي غرضها إنشاء الأحكام وإقامتها، ذاهباً إلى أن الأخبار التاريخية ينبغي الاعتماد أولاً على مطابقتها للواقع وصدقها بذاتها، من خلال عرض المروي على قوانين التاريخ وطبائع العمران، فإذا كانت صادقة بذاتها انتقل إلى النظر في ناقلها، ولا يفيد صدق الناقلين وعدالتهم ما دامت هذه الأخبار بذاتها غير صادقة، خلافاً للأخبار الشرعية التي هدفها إنشاء الأحكام وإيجاد الواقع وصوغه، فالعبرة بوثوق صدورها عن مصدرها (الوحي) من كتاب وسنة فيبقى منهج النقد النقلي معتمداً في ذلك والعبرة فيها بصدق الناقلين ^(٤).

وتجدد ابن خلدون رفض رفضاً تاماً تطبيق منهجه العقلي لنقد الروايات التاريخية على الروايات الشرعية؛ لاختلاف ميدان كل واحد منهما عن ميدان الآخر، ولكن الحدائي وكعادته ينتقي ما يشاء مما تركه السلف لينسب نفسه إليه، وإن كان في حقيقة أمره لا ينتمي إليه بشيء.

وختاماً يمكن القول: إن التاريخ الإسلامي بكامل مكوناته كتاب مفتوح أمام الحدائي وغيره، ينتقي منه ما يشاء ويذر ما يشاء، فالحدائي دائم البحث عن الشاذ

(١) انظر: أواميل، علي: في التراث والتجاوز (ص ٧ - ١٠)، مرجع سابق.

(٢) انظر: حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٣٣٤)، مرجع سابق.

(٣) حنفي: دراسات إسلامية (ص ٣٤١)، مرجع سابق.

(٤) انظر: ابن خلدون: مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخير (٣٥/١ - ٣٨)، مصدر سابق.

والمستبعد، ودائم القراءة في هذا التراث باحثًا عما يوافق هواه ويؤيد مذهبه، فلا غرابة أن تجد استشهادًا منهم بالبهائية أو الأحمدية أو المرجئة أو الزيدية وغيرها من الفرق الإسلامية^(١)، بل ولا غرابة أن تجدهم يستشهدون ببعض مواقف أئمة الأصولية الإسلامية السابقين من أمثال الشافعي - عدوهم اللدود بتأسيسه لأصول السنة وتثبيتها النصوص -^(٢)، والغزالي - امتداد الشافعي^(٣)، وصاحب تهافت الفلاسفة والذي يؤرخ الحداثيون به فترة الانحطاط العربي^(٤) - وصولًا إلى استشهادهم بشيخ السلفية ابن تيمية^(٥). ولا غرابة ما دام ينتقى من كلام كل واحد منهم ما يوافق منهج الحداثيين، ويتلاءم مع قراءاتهم النفعية المؤدلجة لأية جزئية من هذا التاريخ الطويل.

ويرى الحداثيون في رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٢ م)، وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧ م)، ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م)، ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥ م) امتدادًا طبيعيًا لهم، بالرغم من كون هؤلاء لم يخرجوا في الجمل عن إطار المنهج الإسلامي في تناولهم للقضايا المعاصرة، بل كانت أول محاولة لإعادة قراءة للتراث الإسلامي على يد رفاعة رافع الطهطاوي شيخ الأزهر الذي سافر إلى فرنسا معلمًا وخطيبًا لبعثة دراسية أرسلتها الحكومة المصرية آنذاك، بعد الصدمة الحضارية التي أحدثتها الحملة النابليونية على مصر خلال الفترة (١٧٩٨ - ١٨٠١ م)^(٦)، ولكن لا يمكن عد هؤلاء في عداد الحداثيين العرب ممن ظهر بعدهم.

(١) انظر في هذا الصدد: تيزيني: النص القرآني (ص ٢١٠)، وغارديه، لوي: الإسلام بين الأمس والغد، (ص ٤١)، وأبو رية، محمود: أضواء على السنة المحمدية (ص ٣٦٢)، مراجع سابقة.

(٢) انظر: مبروك: ما وراء تأسيس الأصول (ص ٢٨، ٢٩)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق (ص ١٣٠، ١٣١)، وانظر: مبروك: لعبة الحداثة (ص ٤٨)، مراجع سابقة.

(٤) انظر: الجابري: بنية العقل العربي (ص ٤٤٠)، مرجع سابق. وانظر: عبد الرسول: في نقد المثقف والسلطة والإرهاب (ص ٨١)، مرجع سابق.

(٥) انظر: إسماعيل: الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين (ص ٢٣)، مرجع سابق.

(٦) ولا يتسع المقام للإطالة حيث امتلأت كتب الحداثيين وكتب دارسي الحداثة بأثر هؤلاء الأعلام على الحداثة العربية، وهل هم من الحداثيين أم لا؟ ولكن الحداثيين العرب ينظرون إلى هؤلاء المفكرين على أنهم رواد الحداثة العربية الأوائل، مع أن الأقرب للصواب أنهم وإن انتقدوا جوانب من التراث العربي والنصوص الإسلامية، إلا أنهم لم يخرجوا عن إطار الخطاب الإسلامي، ولم يطبقوا المناهج الغربية عليه وإن بهرتهم الحضارة الغربية، ومجمل القول أنهم لا ينطبق عليهم مفهوم (الحداثي) الذي تم تناوله في الفصل الأول من هذه الدراسة حسب نظري، والله أعلم.

الفصل الثاني

الحداثة وإنكار السنة النبوية

وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

المبحث الأول: نفي صفة الوحي عن السنة النبوية.

المبحث الثاني: إنكار المكانة التشريعية للسنة النبوية.

المبحث الثالث: إنكار الثبوت التاريخي للسنة.

المبحث الرابع: نفي عدالة الصحابة والطعن بمدارات الرواية.

تمهيد

السنة النبوية وحجيتها في التشريع الإسلامي

يطلق مصطلح (الحديث) في اصطلاح المحدثين - حسب ما استقر عليه المصطلح - على ما أضيف إلى النبي ﷺ من فعل أو قول أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية^(١)، و (السنة) تعني لغةً: الطريقة المعتادة، وعند المسلمين تطلق على طريقة الإسلام ومنهجه، وعند الفقهاء تطلق بمعنى (المندوب) والمستحب من الأحكام^(٢). وعلى هذا النحو يتم استخدام (السنة) في هذا البحث بمعنى الحديث بالتعريف المذكور سابقاً.

أما مكانة السنة وحجيتها في الإسلام فهي تأتي بالمرتبة الثانية بعد القرآن الكريم، وهي تدل على الأحكام وتنشئ المعارف، والسنة منهاج شامل (لحياة الإنسان كلها طولاً وعرضاً وعمقاً، ونعني بالطول الامتداد الزمني والرأسي الذي يشمل حياة الإنسان من الميلاد إلى الوفاة، بل من المرحلة الجنينية إلى ما بعد الوفاة)^(٣) فهي التطبيق العملي للقرآن، وهي الواقع الذي أوجده الإسلام في حياة البشر.

وقد أخذت السنة النبوية حجيتها مع بداية ظهور الإسلام ونشوءه في جزيرة العرب، ولم يفرق الصحابة - رضوان الله عليهم - بين الأمر الوارد في القرآن الكريم نصّاً، وبين ما أمر به النبي محمد ﷺ، فما أمر به النبي ﷺ التزم به الصحابة دون سؤال عنه هل هذا الأمر وحي أم ليس كذلك. ومثال ذلك عندما اتخذ النبي ﷺ المكان الذي نزل به أولاً في غزوة بدر، فكان من الحجاب بن المنذر أن سأل رسول الله فقال: هذا المنزل أنزلك الله، فليس لنا أن نتقدم عنه أو نتأخر، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟.. الحديث^(٤). وفي سؤال الحجاب هذا دليل على أن أي فعل يقوم به

(١) عتر، نور الدين (١٩٩٧م): منهج النقد في علوم الحديث (ص ٢٦)، دار الفكر - بيروت، (ط ٣).

(٢) انظر: السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (ص ٤٧)، مرجع سابق.

(٣) القرضاوي، يوسف (٢٠٠٦م): كيف نتعامل مع السنة النبوية (ص ٢٦)، دار الشروق - القاهرة (ط ٤).

(٤) حديث ضعيف، أخرجه أهل السير وذكره ابن حجر من طريق ابن إسحاق في ترجمة الحجاب بن المنذر. =

النبي ﷺ أو كلام يصدر عنه يأخذه الصحابة - والمسلمون من بعدهم - على أنه وحي، وهذا هو الأصل في أمره ﷺ ما لم يأت ما ينفي عنه هذه الصفة، والظاهر أن ذلك هو المستقر عند الصحابة، وفعل الخلفاء الراشدين والصحابة جميعاً بعد وفاة النبي ﷺ يدل بوضوح على حجية السنة عندهم، وما منهجهم في التوثق من ثبوت نسبة الحديث إلى النبي ﷺ إلا لإيمانهم بحجية السنة وأنها مصدر للتشريع، وإلا لما اعتنوا بالاستيثاق من صحة نسبة الخبر إلى مصدره الرسول ﷺ.. ومن ذلك خبر ميراث الجدة زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه (١) وكذا حديث الاستئذان عندما طلب عمر ابن الخطاب شاهداً على سماعه من النبي ﷺ (٢)، وكذا اعتراضات عائشة على طريقة أبي هريرة رضي الله عنه وعن الصحابة أجمعين في سرده للحديث (٣).. لأن الحديث ذو مكانة عالية وحجيته ثابتة في نفوس الصحابة، مما جعلهم أكثر حرصاً للاستيثاق من صحة صدوره عن النبي ﷺ، ولو لم يكن للحديث مكانة تشريعية أو كان قول الرسول ﷺ كقول أي بشر آخر، لما كان شدة التحري في مكانه؛ لأن كلاماً هذا وصفه - ليس له مكانة تشريعية - لا يضر ثبوته ولا ينفع عدمه.

أما ما فعله الشافعي رحمه الله الذي نسب إليه الحداثيون تأصيل حجية السنة، وقرأوا فعله هذا على أنه إشارة إلى وجود فئة كبيرة ذات رأي غالب ترفض حجية السنة، فجاء الشافعي كاتباً جماحهم مؤسساً لهذه الحجة.. فالذي يظهر أن الشافعي لم يعد عمله التقنين الأصولي لما عليه العمل في زمنه من حجية السنة، ذاكرًا ما يدل على هذه الحجة من الكتاب أولاً.. وإن كان هذا لا يمنع أن يكون هناك فريق ممن ينكر حجيتها،

= انظر: العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة (١٩٦/٢)، مصدر سابق، وانظر: البوطي، محمد سعيد رمضان (١٩٩١ م) : فقه السيرة النبوية (ص ١٥٧)، دار الفكر المعاصر - بيروت (ط ١١)، بالهامش.

(١) حديث صحيح، وفيه أن أبا بكر جاءته الجدة تسأله ميراثها.. فقال لها: ما لك في كتاب الله شيء وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً فارجمي حتى أسأل الناس.. الحديث أخرجه مالك، مالك بن أنس: الموطأ، كتاب الفرائض / باب ميراث الجدة (ص ٤٥٧)، دار ابن حزم - بيروت (ط ٣)، (١٩٩٦ م).

(٢) وهو حديث صحيح من حديث أبي موسى الأشعري وفيه أنه جاء إلى عمر فاستأذن ثلاثاً ثم رجع، فعندما راجعه عمر فقال: كنا نؤمر بذلك. فقال: تأتيني على ذلك بالبينة.. الحديث، أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل أبي عبد الله (ت ٢٥٦ هـ) : الأدب المفرد (ص ٢١٢) ح (٤٥٩)، دار القلم - دمشق (ط ١)، (٢٠٠١ م). وانظر: الألباني، محمد ناصر الدين (١٤٢١ هـ) : صحيح الأدب المفرد (ص ٤٢١)، دار الصديق (ط ١).

(٣) وسيأتي الوقوف عليها في موضع قادم من هذه الدراسة بشيء من البيان والتفصيل بإيجاز.

بل الظاهر أن الرأي الأعم والأكثر والذي عليه العمل هو القول بالحجية، والنافين لها فريق خارج عن إجماع المسلمين، تمامًا كمن يقرأ لابن قتيبة الدينوري في تأويل مختلف الحديث، لا يقرأ رده على الطعون الموجهة لبعض الأحاديث بأن الاتجاه الغالب كان رفض هذه الروايات، مع أنه كان يرد أي طعن وقف عليه وخاصة من المعتزلة، وهم - عبر تاريخهم - فئة قليلة لا تمثل خطاب الجمهور.

لذا فإن مكانة السنة ثابتة في التاريخ الإسلامي منذ بداياته، وفي حياة النبي ﷺ نفسه قبل مماته، واستمرت بعد وفاته منذ زمن الصحابة الأول، واستمر الحال إلى هذه اللحظة الراهنة، خلافاً لما ذهب إليه الحداثيون من أن السنة أخذت مكانتها في الإسلام (بالتدريج وفي غفلة من التحقيق العلمي القاطع ونشوة من التقليد الظني الذائع قام للحديث المروي عن النبي (وليس النبوي بالضرورة) كيان، وأصبح له مكانة طارئة بجانب قدسية القرآن الكريم، وهذا وضع شاذ؛ لأن الأمر لم يكن كذلك أيام النبي ولا أيام الصحابة الأفاضل عمومًا.. حيث اكتفت هذه العصور بالقرآن الكريم دستورًا أوحد لا يشركه في ذلك شيء آخر على الإطلاق)^(١)، فهذا كلام لا يستقيم ويخالف واقع الممارسة المشخصة التي كان عليها الصحابة - رضوان الله عليهم - في تعاملهم مع الحديث النبوي، وما فعله الشافعي لا يعدو تأصيل هذه الممارسة المقررة مسبقاً في الفعل الإسلامي الواقعي.

ومن هنا وقف المفكرون اليوم من السنة مواقف متباينة، فقد قبلها (الإسلامي) سائرًا على خطأ أسلافه باعتبارها حجة في التشريع، مصدرًا للأحكام والمعارف، صالحة للزمان والمكان مطلقًا؛ بينما فريق من الحداثيين قبل السنة على أنها روايات تاريخية، تعرض على قواعد هذا العصر وآلياته، فما وافق منها العصر قبل وما لم يوافق رفض. وفريق آخر رفض السنة مطلقًا، وإن ثبتت تاريخيًا فصلاحتها لا تتجاوز الزمان والمكان الذي قيلت فيه، ولا تصلح لزماننا وواقعنا، وهي ليست حجة ولا تنشئ معرفة ولا تبني أحكامًا، بل ذهب فريق منهم إلى القول بأن الزمن الراهن كفيل بإنهاء السنة، وإطلاق رصاصة الرحمة للقضاء عليها نهائيًا، فهي (تحمل في أحشائها الجرثومة التي تقوض أركانها وتؤول بها إلى الانهيار متى اقتضت ذلك الظروف

(١) إسماعيل منصور: نقلًا عن: البناء، جمال: نحو فقه جديد (٤١/٢)، مرجع سابق.

الخارجية (^(١))، بل إن (من يعتمد العلم الموضوعي يحكم آجلاً أو عاجلاً على السنة بالتلاشي والانقراض، الواقع هو ما أثبت.. ما يقضي على السنة بالتقادم، هو الزمن الذي كالجني ينفلت من القمقم ويسري في الهواء كاشفاً الندوب الخفية باعثاً الصدى المواكب لخطاب السنة.. تتلاشى السنة اليوم لأنها أخطأت التعريف التأسسي بالنبي..) (^(٢))، بل الواقع يثبت أن السنة التي يتحدث عنها القوم إنما تقوم بعملية بعث وإحياء جديد كلما نال منها خصمها نيلاً قويض الله من يحييها في النفوس، فكانت وما زالت وستبقى حية فاعلة عبر الزمان والمكان، فقد اجتازت مرحلة الحرج، وأثبتت قدرتها على البقاء، وما تاريخ سيرورتها عبر أكثر من أربعة عشر قرناً إلا دليل على صدق ذلك، وبرهان على ديمومتها وبقائها ما بقي الإسلام حيّاً، فهي الأساس المتين لهذا الدين.



(١) العروي، عبد الله: السنة والإصلاح (ص ١٧١)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (ص ١٩٩ - ٢٠٢).

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ

نفي صفة الوحي عن السنة النبوية

لقد تم في موضع سابق من هذه الدراسة تناول موضوع نزعة الأنسنة منطلقاً من منطلقات الحداثة لفتح الباب واسعاً ليقول من شاء في النص ما يشاء، وهنا سيتم تناول موضوع أنسنة السنة، أو نفي صفة الوحي عنها، فالحدائي ينظر إلى النصوص على أنها إما بشرية ابتداءً - أي منتجها بشر من محض فكره البشري المخلوق - أو أن بعضها وحي إلهي المصدر ولكنه عندئذ يقول بأنسته فهمًا وتطبيقًا بمجرد تجسده بالوضعية البشرية، وبلغة بشرية، وخضوعه لأفهام البشر، (وهذا معناه أن النص الديني في القراءة الحداثية ثابت من حيث منطوقه متحرك من حيث مفهومه، فلا مدلول له إلا ما يضعه البشر من مدلولات وفقاً لأفهامهم الخاصة، فهو قابل للتغيير قبولاً ورفضاً، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها « تأنسنت » منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد)^(١).

وإذا كان الحدائي يخوض حربه مع السنة ليصل في نهاية المطاف إلى إقصائها عن التأثير في الساحة الفكرية العربية، فإن نظره يهدف إلى إقصاء النص القرآني، ليعلن بعد ذلك انتهاء معركته، وعندما لا يجد بداً من الاعتراف بالمصدر الإلهي للنص القرآني لما فيه من إعجاز يذهب إلى (القول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج إلى منهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية.. هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية)^(٢).

(١) الخطيب، محمد عبد الفتاح: القراءة الحداثية للسنة النبوية وضرورة تأسيس لفقه البلاغ النبوي (ص ١٦)، وهو بحث غير منشور عند قراءتي له واستثنائي من صاحبه الاستفادة منه.

(٢) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ٢٠٨، ٢٠٩)، مرجع سابق.

ولتسويغ نفي صفة الوحي عن السنة النبوية يذهب الحداثي إلى تفكيك مفهوم السنة، وقراءة تأسيس حجيتها قراءة نفعية تفكيكية، فيذهب إلى القول بأن (السبب الكافي وراء النزوع إلى جعل السنة - ومن ضمنها الحديث النبوي المحمدي - في مستوى واحد مع النص القرآني، فلعله قمتل في النظر إلى السنة على أنها أكثر تشخيصاً وتخصيصاً من النص القرآني، وبالتالي أكثر مرونةً وطواعيةً منه، إضافةً إلى أن محمداً كان قد قدم نفسه من حيث هو رسول يبلغ ما يوحى إليه، ومن ثم فإن ما يقدمه هو نفسه خاضع للأخذ والرد والمناقشة الحرة، هذا إذا أقصينا في هذا السياق الرأي.. [الذي] يأخذ أصحابه بالنظر إلى السنة المحمدية على أنها كالقرآن وحي)^(١) بعبارة أخرى، يريد الحداثي ببشرية السنة وإبعاد صفة الوحي عنها، أن يفتح المجال واسعاً أمامه لقبولها أو رفضها، وكذا نفي أي صفة تشريعية، وأي تأييد لها في الواقع البشري على مر الأزمان.

فذهب فريق من الحداثيين إلى أن (الحديث النبوي ليس وحيًا منزلاً، ولو كان كذلك لأصبح متنه (نصه) قرآنًا يقرأه المسلم عند أدائه فروض صلاته)^(٢)، (فليس هناك ما هو مقدس إلا كلمات الله المباشرة من كتابه الحكيم، وما بلغه عنه رسوله الكريم، أما عدا ذلك فإننتاج بشري نستفيد منه ونستشير به ولكنه غير ملزم)^(٣)، وكأن عدم قراءة السنة في الصلاة دليل على بشريتها، أو على انتفاء صفة الوحي عنها، وذلك لا يستقيم؛ إذ ليس بالضرورة أن يكون كل وحي صالحاً أو تجوز قراءته في الصلاة، وهل كل ما يتلى في الصلاة ويذكر هو من قبيل الوحي القرآني؟ فإذا سلّم له بذلك فإن في الصلاة أذكاءً ليست قرآنًا وإنما هي سنة نبوية، مثل التسيّحات والصلاة الإبراهيمية، ودعاء الاستفتاح وغيرها.. مما يتلى في الصلاة وليس قرآنًا، فعلى هذا القول يلزم أن تكون هذه الأذكار وحيًا قرآنيًا، ولما كانت من السنة وليست قرآنًا لزم من ذلك أن السنة وحي مثل القرآن - وفق منطق صاحبنا.

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ١٠١)، مرجع سابق، والذي بين معكوفتين منا.

(٢) أوزون، زكريا: جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين (ص ١٤)، مرجع سابق.

(٣) الحمد: السياسة بين الحلال والحرام (ص ٧٨)، مرجع سابق.

ولنفي صفة الوحي عن السنة استدل الحداثي بأمور عدة منها:

أولاً: رفض الآيات التي استدل بها القائلون بأن السنة وحي، وتأويل هذه الآيات وقراءتها قراءة حدائية، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَطُّقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]. وذلك بتفسيرها بأن المراد بالوحي في الآية هو القرآن الكريم فقط، بدعوى أن القرآن هو المشكوك فيه بداية النبوة ولم تكن مسألة كون السنة وحيًا مطروحة أو موضع تأسيس، بدليل الآية: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: ١] والنجم هو الفواصل بين الآيات؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْسَمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ﴾ [الواقعة: ٧٥] فمن هنا وصل إلى نتيجة (أن لا علاقة للسنة بالحكمة أو بالوحي، وأن فهم الآيات على هذا الشكل فهم ظاهر يشبه ما ذهب إليه أهل الظاهر من فهم الآية: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] فوقعوا في التشخيص تعالى الله عما يصفون (١).

وهذا الاستدلال لا يستقيم، وهو مخالف لما عليه الإسلاميون والحداثيون معاً، وذلك من وجوه:

١ - اعتمد أصحاب هذا القول على تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْسَمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ﴾ [الواقعة: ٧٥] بأنها الفواصل بين الآيات، وهذا تفسير بعض أهل العلم من المفسرين الإسلاميين، وهو أحد أوجه التفسير المحتملة للآية، وليس قولاً واحداً في فهمها، وإنما ذهب إليه بناءً على ما وصل لأهل ذاك الزمان من علوم ومعارف، فأوّل بعضهم هذه الآية على هذا النحو، ولكن التفسير الأقرب للصواب هو حمل الآية على ظاهرها، والنجم الوارد فيها إنما يراد به النجم الحقيقي ذلك الفلك السماوي، والعلم الحديث أثبت الحركة الدائمة والجريان المستمر للنجوم فلا تثبت في موقع أبداً، مما ينفي ما ذهب إليه شحورون لنفي وحي السنة.

٢ - القراءة التراثية الإسلامية للنصوص مرفوضة لدى الحداثيين، وهنا أخذوا التفسير التراثي للآيات على أنه مقبول مسلّم به، وهذا ينافي منهجهم، فإما قبول منهج الإسلاميين في قراءة النصوص جملة، وإما أن يستدلوا بمنهجهم لتحقيق قراءاتهم للنص بما يخدم مذهبهم.

(١) شحورون: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (ص ٢٣٣ - ٢٣٥)، مرجع سابق.

٣ - أما استدلاله بأن الحكمة لا تنقطع عن السنة الحكماء فلا يصح القول بأن الحكمة الواردة في الآيات بأنها السنة.. فهذا استدلال وفهم لا يستقيم للآيات؛ لأن للحكمة درجات، فمنها ما جاء نتيجة الخبرة الطويلة في الحياة، والمعرفة الواسعة، والممارسة العميقة فيها.. فمن هذا الضرب كلام الحكماء والقادة العظماء، ومن الحكمة ما يلقيه الله في روع أنبيائه، وما يوحيه إليهم مما ليس قرآنًا يتلى ولا كتابًا مُنَزَّلًا، فهو السنة النبوية، فاستمرار الحكمة بصورتها الأولى لا ينفي وجودها لبشر مخصوص بطريق مخصوص هو الوحي في صورتها الثانية.

٤ - أما قوله بأن المشكوك فيه في بداية الإسلام هو القرآن، وليس السنة التي لم تكن موضع بحث أو تأسيس، فالمقصود بآيات النجم هو القرآن، فهو الوحي وليس السنة.. فهذا أيضًا لا يستقيم؛ لأن آيات النجم - فيما فهمته - لم تأت لإثبات مصداقية القرآن بأنه وحي، بل جاءت للتدليل على أن الدعوة التي يدعو إليها محمد ﷺ بكل مكوناتها إنما هي وحي من الله، وليست من ادعاء محمد ﷺ بما تتضمنه من دعوة إلى التوحيد، ومن الطريق المستقيم على شريعة الإسلام المبين.. وهذه الدعوة سواء ما كان منها نصًّا قرآنًا أو ما كان منها دعوة بلغة النبي ولسانه ﷺ، فهي كلها من عند الله، وهي كلها وحي، ولا يوجد ما يشير إلى أن المقصود هو فقط القرآن، بل الدعوة الإسلامية بكاملها، فهذه الآيات تدل على أن (الوحي) المراد به هو السنة، ولا يمنع أن يكون القرآن مرادًا بالآية.. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣، ٤] والنطق هو كل ما يلفظ بلا تمييز بين قرآن وسنة، و (ما) من ألفاظ العموم، فتدل الآية على أن كل ما ورد عن النبي ﷺ هو من الوحي ما لم يرد دليل خلاف ذلك.

ثانيًا: نفي صفة الوحي عن السنة بدليل عدم كتابة النبي ﷺ لها، بل ونهيه عن ذلك، ورفض حديث النبي ﷺ: « ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه »^(١).

فذهبوا إلى رد هذا الحديث بدعوى أنه (من أغرب ما قذفته الرواية في سبلها؛ لأن النبي إذا كان قد أوتي مثل الكتاب، أو مثل القرآن، فمعنى ذلك أنه قد أوتي بذلك

(١) حديث صحيح، سيأتي تخريجه مفصلاً في هذه الدراسة: الفصل الثالث / المبحث الثالث، إعادة نقد السنة بعرضها على القرآن.

ليكون تمامًا على القرآن وإكمالاً له لبيان دينه وشريعته، وإذا كان الأمر كذلك فَلِمَ لَمْ يعن النبي بكتابة هذا المثل في حياته عندما تلقاه عن ربه كما عني بكتابة القرآن؟ وَلِمَ لَمْ يجعل له كتابًا يقيده عند نزوله كما جعل للقرآن كتابًا؟ ولم اقتضَ في النهي في كتابة غير القرآن وأغفل هذا المثل (١).

أما مسألة التدوين وجزئياته فسيُرجأ الحديث عنها لموضعها القادم، أما تلازم القول بمصدر الوحي للسنة مع أن القرآن غير مكتمل فجاءت السنة تكميلاً له وإكمالاً... فهذا لا يستقيم؛ لأن وجود الشيء ومثله لا يفهم منه أن هذا المثل مكملًا للأصل أو للآخر، أو أن الأصل غير مكتمل، بل يعني أن هذا المثل يختلف عن مثله، وهو جسم آخر مغاير للأصل الذي يماثله، فمثلاً يوجد في الأنظمة اليوم الدستور والقانون، فوجود القانون لا يعني ضرورة أن الدستور ناقص أو غير مكتمل، بل هذا يعني أنهما يسيران في نفس الفلك، لكل واحد منهما كينونته الخاصة، والقانون يتشرب من روح الدستور لا يناقضه ولا يخرج عنه، ولكنهما متميزان عن بعضهما، وجزئيات القانون وتفصيلاته لا يشترط أن تكون مذكورة نصاً في الدستور.. وهكذا فإن إتيان السنة وكونها مثل القرآن يعني أنها مشابهة له من جهة كونهما حيًا من عند الله، وإن تمايزا في درجة الوحي وقطعية ثبوته ووظيفته وتفصيلاته وغيرها..

ثالثاً: القول بأن السنة تجربة بشرية محضة خاضها محمد ﷺ بدليل قوله ﷺ: « أنتم أعلم بشؤون دنياكم » (٢)، بل القول بأن القرآن والإسلام كله إنما هو من صنع محمد ﷺ بحكم تجربته البشرية ومخالطته للأقوام والأديان السابقة، ومعايشته لواقع قومه (٣)، وذلك بدليل سفر النبي المتعاقب في رحلات التجارة إلى الشام، بل ذهب

(١) أبو رية، محمود: أضواء على السنة المحمدية (ص ٥١، ٥٢)، دار المعارف - القاهرة (ط ٣).

(٢) انظر: أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (ص ١٢)، ومبروك: ما وراء تأسيس الأصول (ص ١٠٢)، مراجع سابقة، والحديث أخرجه البزار في مسنده (٣١/٢)، والطيلالسي في مسنده (ص ٣١) ح (٢٣٠)، والحديث أخرجه ابن ماجه في سننه من حديث طلحة بن عبيد الله في قصة تأييد النخل وفيه قوله ﷺ: « فإنا أنا بشرٌ مثلكم، وإن الظن يخطئ ويصيب.. » الحديث، ومن حديث عائشة وفيه قوله ﷺ: « إن كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم به، وإن كان من أمور دينكم فإلي ». ابن ماجه: السنن، كتاب الرهون / باب تلقح النخل (٨٢٥/٢) ح (٢٤٧٠) ح (٢٤٧١)، سابق.

(٣) انظر: أركون: العلمنة والدين (ص ٤٦). وجعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، (ص ١٥٠ =

جمعيط إلى أنه قد مكث في الشام وأقام فيها متلمذاً على يدي رهبانها وأحبارها (١).
ويكفي للرد على الدعوى الأخيرة قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا
يَعْلَمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجِبْنِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾
[النحل: ١٠٣].

أما استدلالهم بحديث: « أنتم أعلم بشؤون دنياكم » لنفي صفة الوحي عن السنة
والقول بأنها تجربة بشرية محضة، ففيه تفصيل:

١ - من الحديث النبوي ما ليس بتشريع، فهو ناتج عن تجربة شخصية واجتهاد
بشري ليس وحياً من الله تعالى، وهذا الجزء يسير، وقد تبين في حياة النبي ﷺ قبل
وفاته، ومنه الاجتهادات التي استدرکها عليه الوحي، أو تبين بشريتها بالواقع مثل
حادثة (تأيير النخل)، وقبول الفداء في أسارى بدر، واجتهاده في اختيار موقع الجند
في غزوة بدر... إلخ مما هو مبثوث في كتب السنة، مما صوبه به الوحي أو بينه الحس
والمشاهدة.. فالأصل فيما ثبت عن النبي ﷺ أنه وحي ما لم يرد شيء يصرف عنه هذه
الصفة بحياة النبي ﷺ وقبل وفاته.

٢ - الأحاديث التي أخبر عنها النبي ﷺ وتوفي دون ورود قرينة تدل على أنها
نتاج تجربة بشرية محضة تبقى وحياً حاملة الصفة الأولى للسنة والأصل الأول.

٣ - جميع ما أخبر به النبي ﷺ من قبيل الأحكام والتشريع أو الأخبار الغيبية
الماضية أو التي لم تأت بعد وما أخبر به النبي ﷺ عن الله تعالى مما ثبت نقلاً، كلها
من قبيل الوحي، ومنها الأحاديث التي تناولت مسائل السياسة والحكم والحدود
والعبادات العملية ونحوه..

٤ - الأحاديث المحتملة لأن تكون بشرية هي ما قاله النبي ﷺ مما يندرج تحت
العلم الطبيعي مما هو متداول في عصر النبي ﷺ فهذه منها ما هو وحي، وما ليس
بوحي منها صوّبه به الوحي أو خالفه التجربة العملية في حياة النبي ﷺ.

ومن هنا يظهر أن (أمور دنياكم) الواردة في الخبر الذي يستشهد به الحداثيون إنما

= (١٥١ - ١٥٥). وتيزيني: النص القرآني (ص ١٠٣، ١٠٤)، مراجع سابقة.

(١) انظر: جمعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة (ص ١٥١)، مرجع سابق.

هي جزئية يسيرة من مجموع الحديث النبوي، ولكن هذا الفريق من الحداثيين انطلقوا من هذه الرواية، حاملين إياها على ظاهرها، خلافاً لماهجهم الرافضة للقراءة الظاهرة للنصوص، ثم جعلوها قاعدة عامة، فحكموا على الحديث كله بأنه بشري ولم يعملوا السنة إلا في بعض الأمور مثل العبادات العملية.. وإذا قبلوا هذه الرواية فلماذا رفضوا روايات أخرى مثل قوله ﷺ: « ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه » ^(١) وقوله ﷺ: « اكتب فوالذي نفسي بيده لا ينطق إلا حقاً » ^(٢) ولماذا رفضوا مؤولين قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ [النجم: ٤]؟ إذا اتبعوا التفسير الظاهر للحديث الأول لزمهم اتباع نفس المنهج في تفسير باقي النصوص، فالمنهج العلمي السليم يقتضي جمع كامل النصوص الواردة في الموضوع الواحد لمعرفة المفهوم المراد بدقة، وإلا لكان صنعهم مثل من استشهد بقوله تعالى: ﴿ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ ﴾ [النساء: ٤٣] وتوقف، أو بقوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴾ [الماعون: ٤] دون أن يتابع النص... فهذه قراءة مغرضة مرفوضة عقلاً وشرعاً.

رابعاً: القول بأن السنة إلهام بشري وحديث نفس ليست وحياً ربانياً:

بمعنى أنها عملية استرجاع لتجربة محمد ﷺ الشخصية؛ لكثرة ممارسته لتجارب الحياة، وشدة انخراطه في هموم عصره ومخالطته قومه، حتى أصبحت أفكاره التي ينادي بها مستقرة في اللاوعي، فأخذت تخرج على لسانه من قلبه في نوع من الإلهام والإيحاء ف (كل ما اختزنه محمد في ذاكرته سيرجع عن طريق الوحي في حالة الإيحاء الداخلي، عن طريق الصوت الداخلي الملهم في فترات الانحطاط والذي اعتبره محمد بكل حماس وحياً إلهياً من الخارج) ^(٣)، بينما الصواب أنه ليس وحياً - من وجهة نظرهم - وإنما هو خطاب النفس، وإيحاء القلب، لا علاقة له بالوحي، ليصير إلى إلغاء حجبية السنة، وأنها تجربة بشرية محضنة.

(١) حديث صحيح، سيأتي تخريجه مفصلاً في الفصل الثالث / المبحث الثالث من هذه الدراسة.

(٢) حديث حسن من حديث عبد الله بن عمرو أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم / باب في كتاب العلم (٦٠/٤) ح (٣٦٤٦)، وأخرجه الدارمي في سننه، المقدمة / باب من رخص في كتابة العلم (١٢٥/١)، مصادر سابقة.

(٣) جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة (ص ١٥٥، ١٥٦)، مرجع سابق.

ويرد على ذلك بأن الوحي له صور ودرجات، والإلقاء في الروح (الإيحاء أو الإلهام) هو صورة من صور الوحي في تنزلاته على قلب النبي ﷺ، فما يعد إيحاءً أو إلهامًا بحق الناس لشدة انشغالهم ببعض جزئيات الحياة، حتى تصبح الأفكار في لاوعيتهم، فتظهر على ألسنتهم وجوارحهم دون إدراك منهم... هو في حق النبي وحي لا شيء آخر، وهناك فرق كبير بين الإلهام في الحالة البشرية، وبين الوحي القلبي (الإلهام) في الحالة النبوية، ولعل أشدها وأوضحها في الحالة البشرية أن يأتي الإنسان بالكلام الإبداعي المبني على الممارسة الفاعلة والطويلة للمسألة موضع البحث، فيأتي الكلام مبنياً على مقدمات من الواقع ضرورة، أما في الحالة النبوية فليس صحيحاً أن السنة جاءت مبنية على مقدمات من الواقع، وليست نتيجة تأمل شديد، وممارسة طويلة لمسألة ما، بل الأصل فيها جاءت بأحكام وأفعال منشأة إنشأً جديداً بالكلية، ليست كلها مبنية على مقدمات من الواقع.

خامساً: نفي الوحي بتعظيم صفات محمد ﷺ البشرية القيادية:

للتأكيد على بشرية السنة يذهب بعض الحداثيين إلى تعظيم صفات النبي محمد ﷺ، فهو الشخصية الفذة والقائد العظيم، والمفكر المبدع، والعبقري الفيلسوف، والعالم واسع الاطلاع، والمشرع المتمرس، والأديب الذي لا يضاهي، فهو الأعلى منزلةً بين البشر والأعلى قامةً، والأكثر معرفةً بأديان وشعائر الأقوام الآخرين والأمم السابقة وعباداتها.. إلخ (١) هذه الأوصاف وغيرها الكثير التي تندرج تحتها عبارات المستشرقين التبجيلية لشخص محمد ﷺ وأنه أعظم البشر وأعظم قائد عبر التاريخ.. وغيرها من الصفات البشرية (٢) متجنين ذكر صفة الوحي أو النبوة عنه ﷺ، فالقول بأن السنة وحي من الله فيه (سلب النبي خصائصه من الفهم الثاقب والرأي الصائب) (٣) فهذا المدح في حقه ﷺ وإن كان غير مرفوض من حيث المبدأ

(١) انظر مثلاً: أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب (ص ٨٤). وأركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي (ص ٥٤١، ٥٤٢). وجميعط: السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة (ص ٤٦). والعروي: السنة والإصلاح (ص ١١٤). وحمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٢٩٦)، مراجع سابقة.

(٢) ويردد بعض أبناء المسلمين العبارات التي ذكرها بعض المستشرقين التي فيها تعظيم للنبي في ظاهرها، دون وعي منهم بمغزاها والمراد الفعلي لأصحابها منها، وهو نفي صفة الوحي عنه ﷺ.

(٣) حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٢٩٦)، مرجع سابق.

لكنه مردود مرفوض من حيث المآل والمغزى الرامي لإبعاد صفة الوحي عنه. فاختيار الله واصطفائه لأنبيائه البشر إنما يكون لتوافر كل الصفات التي ذكرها المستشرقون والحداثيون في شخص نبينا، ويضاف عليها شرط آخر وصفة إضافية، هي أنه ﷺ صناعة ربانية، واعتناء إلهي، وتهئية علوية لهذا البشر ليكون الحامل للرسالة والداعي إلى الله على بصيرة، والصانع للأمة... فهذا البعد العلوي الإلهي هو ما يغيبه الحداثي عن صفات النبي ﷺ.

سادساً: رفض مبدأ العصمة للنبي ﷺ:

يذهب بعض الحداثيين إلى رفض مبدأ عصمة النبي ﷺ عن الوقوع في الخطأ، لإقصاء مبدأ صلاحية حديث النبي وسنته للزمان والمكان، فرفض (العصمة) إطلاقاً هو وسيلة لذلك، واستندوا بدعواهم إلى وجود آيات بها عتاب شديد للنبي ﷺ مثل قوله الفدية في أسرى بدر، وتجاهله لابن أم مكتوم في الدعوة^(١).. واستدلوا كذلك بقصة الغرائق^(٢)، وبالروايات التي يخبر النبي ﷺ عن نفسه: «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً لا يأخذه..» الحديث^(٣).

أما قصة الغرائق فهي رواية مرفوضة حديثاً وفق منهج أهل الحديث، وحكم عليها نقاد الحديث بالوضع، وأما آيات عتاب النبي ﷺ فهذه آيات إعجاز، فيها دليل من أدلة كثيرة على نبوة النبي ﷺ وأن هذا القرآن وحي من عند الله، لم يكتبه محمد ولم يضعه من تلقاء نفسه ولو كان كذلك لما وجدت هذه الآيات المعاتبة له.

وفيما يتعلق بالروايات التي تشير إلى أن النبي يصيب ويخطئ، وإنما هذا من الاجتهادات البشرية التي مجالها التجربة البحتة وهي ما تبين في حياة النبي ﷺ قبل

(١) انظر: أمين: فجر الإسلام (ص ٣٧٠، ٣٧١). وانظر: أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (ص ٥٣، ٥٤)، مراجع سابقة.

(٢) انظر: تيزيني: النص القرآني (ص ٢٦٤)، مرجع سابق. وسيأتي الحديث عنها في الفصل السادس / المبحث الخامس من هذه الدراسة تحت عنوان الاستشهاد بالشاذ والمستبعد من التراث..

(٣) انظر: حمزة: الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث (ص ٩٤)، وانظر كلامه (ص ٢٩٩ - ٣٠٤)، مرجع سابق. والحديث أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الحيل / باب (١٢/٤٢٤) ح (٦٩٦٧)، سابق.

وفاته، ولم يقر ﷺ عليها، بل تبين خطؤه فيها أثناء حياته، أما عن سبب وقوع هذه الأخطاء الاجتهادية منه ﷺ فهي في نظري تعود إلى أمرين:

أولهما: للتدليل للناس على أن النبي ﷺ بشر من البشر، لا يعلم من الغيب إلا ما أطلع الله عليه، ويقضي بين الناس بما أظهروا من علانيتهم ليكون لأمته قدوة في القضاء، ولا يحيل حكمه على مجهول بأعماق نفس أحد المتخاصمين، فيكون حجة لمن أراد أن يظلم من بعده بإحالاته إلى كونه يعلم سريرة أحد المتخاصمين، ففيه تربية للناس على أن يتوجهوا بالطلب والاستعانة من الله وحده، ويكون ارتباطهم بالإيماني العقدي بالله، مع حفظهم لمكانة نبيهم وفضله في نفوسهم وإيمانهم العميق بنبوته ورسالته وفضله على سائر البشر.. ولكن في ذلك حكمة أن يكون إسلامهم وعقيدتهم مرتبطين بالله سبحانه الحي الذي لا يموت، فلا يتزعزع الإيمان في النفوس بوفاة الرسول ﷺ.

ثانيهما: فيها مغزى تربية وتوجيه للرسول الكريم، بأن الله وحده هو صاحب الفضل، وأن التوفيق الذي وجده الرسول ﷺ هو من الله وحده، ففيها تربية لشخص النبي مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُنُّ بِنَفْسِكَ﴾ [المدثر: ٦] ^(١)، فيبقى النبي ﷺ متوجهاً إلى الله يدعوه ويرجوه، فهو وحده صاحب الفضل ويده التوفيق والإرشاد - والله تعالى أعلم.

سابعاً: نفي التقديس عن السنة بدم شخصية النبي محمد ﷺ:

النيل من شخص النبي ﷺ أسلوب يتخذه بعض الحداثيين لنزع مكانة السنة من نفوس الناس والمؤمنين، فهذا الأسلوب وإن كان يناقض أسلوب بعضهم بتعظيم شخص النبي إلا أنه يصب لتحقيق نفس الهدف؛ لنزع القداسة والمكانة عن السنة. ومن هذه المطاعن:

١ - الطعن بسبب اليتيم: يقول أبو زيد: (إن قصة امتناع المراضع عن أخذ محمد بسبب يتمه قصة أشهر من أن ننكرها، ولم تأخذه حليلة إلا لأنها لم تجد سواه. إن اليتيم في مثل هذا المجتمع القائم على العصبية كان يعاني دون شك إحساساً طاغياً

(١) انظر تفسير هذه الآية: قطب، سيد (١٩٨٠م): في ظلال القرآن (٦/٣٧٥٥)، دار الشروق - القاهرة (٩ ط).

بالإهمال والضياع^(١)، وشخص يعاني من الإهمال والضياع لا شك سيكون ناقماً على مجتمعه، كارهاً لبني قومه، ساخطاً على غيره.. وهذا يؤول إلى التشكيك في غايات دعوته، وسبب خروجه عن مألوف الناس، وإلى التشكيك في سنته، ليطلق عليها أحدهم بأنها (ادعاءات نبوية)^(٢).

وفي هذه القراءة الحداثية تحول اليتيم من صانع للرجال إلى نقيصة يتهم بها خير البشر، ويرد عليهم بأن اليتيم سبب لصناعة الرجال وبناء العظماء؛ لأن اليتيم يعيش في ظرف يحتم عليه الاعتماد على النفس بمواجهة ظروف الحياة وتشعباتها الكثيرة.. ومن هنا فالواقع المعاش يشير إلى أن القادة العظام عبر التاريخ جلهم كان ممن ينتمي إلى الطبقة الفقيرة، وفي أحسن الأحوال إلى الطبقة المتوسطة، والنادر منهم من كان ينتمي إلى علية القوم وأغنيائهم، وأضف إلى ذلك أن النبي محمدًا ﷺ كان ينتمي إلى أشرف العرب نسباً. وهذا معيار مقدم على الغنى لدى ذلك العصر، وأيضاً ما تتمتع به من شخصية قوية، وتكوين متين مكنه من مجابهة بني قومه وخروجه عن مألوف عاداتهم. والنبي ﷺ لم يعان الإهمال أو الضياع، بل عاش في كنف جده عبد المطلب وكان سيد قومه، ثم في كنف عمه أبي طالب وكان كبيراً مطاعاً في قومه حتى أنه منعهم من الوصول إلى رسول الله وإيذائه، سوى ما تلقفته اليد الإلهية وما أحاطه الله ﷻ من الرعاية والعناية والتربية الربانية والتكوين السليم، وما وهبه من الفهم الدقيق والإحاطة الربانية في أموره كلها مما يؤمن به المسلم لدليل على بطلان تفسير الحداثي لهذه الشخصية العظيمة..

٢ - شك النبي في أمر نبوته: ذهب آخرون إلى أن النبي كان شاكاً في أمر نبوته، بسبب عدم تأييده بمعجزة كسابقيه من الأنبياء، وبلغ هذا الشك في نفسه حتى جاءت الآية (٩٤) من سورة يونس ل (تحذر الرسول من هذا الشك وتتوعده.. بأن يكون من الخاسرين)^(٣) فالشك من طبيعة النفوس ضعيفة الثقة بذاتها التي تعاني الإهمال والضياع، وهذا سببه اليتيم.

وشك محمد ﷺ نفسه بأمر نبوته فهذه قراءة للآية لا تسلم لقارئها؛ فقله تعالى:

(١) أبو زيد: مفهوم النص (ص ٦٧)، مرجع سابق.

(٢) حرب: الأختام الأصولية (ص ١٠٦)، مرجع سابق.

(٣) طرايشي: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام (ص ١٧، ١٨)، مرجع سابق.

﴿ فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أُنزِلْنَا إِلَيْكَ فَسَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾ [يونس: ٩٤، ٩٥] إنما أريد بذلك التعريض، حيث جاءت الآية في سياق ذكر قصص أقوام سابقين من نوح وموسى لآل فرعون.. وذكر قبل قصصهم دعوة الإسلام الواحدة لكل الأنبياء، لتشير هذه الآية إلى أنه إذا كذبك قومك كما كذبت الأقوام السابقة أنبياءها، كان مصيرهم كمصير من سبقهم، وهم المذكورون قبل هذه الآية، والضمير في قوله (كُنْتَ) ليس المراد به شخص النبي محمد، وإنما المراد قومه، وهو من قبيل التعريض، بدليل قوله في نفس الآية: ﴿ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ ﴾ [يونس: ٩٤] فإذا كانت الكاف في (قبلك) تعود إلى محمد ﷺ، فهذا يعني أنه ﷺ يقرأ الكتاب، وهذا لا يستقيم؛ حيث إن النبي أمي لا يقرأ ولا يكتب، فيكون المراد هو قومه، وهذا أسلوب التعريض معروف في اللغة^(١).. فهذه الآية لا تدل على وقوع الشك في نفس النبي ﷺ بشأن نبوته، والقرآن معجزة صريحة واضحة الإعجاز لدى العرب، فدعوى عدم تأييد النبي بمعجزة دعوى يناقضها الواقع، ويبطلها التحدي، ومحاولات العرب معارضة القرآن قديماً، ومحاولة إيجاد ثلثة فيه حديثاً معاصراً، وما انصياح جهابذة العربية لهذا القرآن ودخولهم الإسلام إلا دليل على إعجازه وإقناع أسلوبه، فقراءتهم لهذه الآية بتلك الصورة قراءة مرفوضة يبطلها السياق، وحتى التاريخ المشخص للواقعة الإسلامية يرفضها، فلم يسجل التاريخ والسيرة أي لحظة شك فيها النبي ﷺ برسالته أو شعر بالضياع أو الإهمال، والنص القرآني بسورة الضحى وغيرها واضح الدلالة على ذلك.

٣ - القول بأن محمداً ﷺ كان ساذجاً أمياً: يقول أحدهم: (كان رسول الله ﷺ أمياً ورسولاً للأمين، فما كان يخرج في شيء من حياته الخاصة والعامة ولا في شريعته عن أصول الأمية ولا عن مقتضيات السذاجة.. فاعل ذلك الذي رأينا في نظام الحكم أيام النبي ﷺ هو النظام الذي تقضي به البساطة الفطرية)^(٢) وهنا يلاحظ الربط الكبير بين الأمية وبين السذاجة.

(١) انظر: ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير (٢٨٤/١١ - ٢٨٦)، مرجع سابق.

(٢) عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم (ص ٦٢، ٦٣)، مرجع سابق.

ولكن يرد على هذا الكلام أن الأمية لا تعني السذاجة ولا تستلزمها البتة، والقول بهذا التلازم بينهما يقتضي بالقول بالتلازم بين القراءة والتعقيد أو بينها وبين الوعي والإدراك.. ولكن كم من قارئ غير واع وكم من قارئ غير مدرك ولا فاهم! وكم من قارئ بسيط ساذج.. فنفي الأخير يقتضي بطلان الأول.. ومن جهة أخرى فالأمية لا تعني الجهل كما لا تعني عدم الوعي والسذاجة، فكم من تاجر مبدع متقدم في تجارته، وهو في الوقت ذاته أُمِّي لا يحسن القراءة ولا الكتابة! وكم من متحدث مبدع متابع مطلع وهو أُمِّي القراءة والكتابة.. والقوم في زمان النبي ﷺ لم يكن مصدر ثقافتهم الكتاب، بل كانت تعتمد في جلها على مخالطة الناس والتجربة في الحياة ومجالسة الحكماء والعلماء، وهو مقدم على مطالعة الكتاب والاعتكاف عليه، بل لقد فضل كثير من العلماء التلمذ على العلماء على التلمذ على الكتاب دون مجالسة العلماء.

٤ - تهيب النبي من الرسالة وأنه ليس بأفضل الناس: فالإسلام بدأ رؤيا بالمنام ثم بحث محمد ﷺ عنه عند أهل الكتاب، ف (النبي بعد أن انكشف له ما انكشف جدّ في تعقب تفاصيل رواية شائعة بين قومه، رواية يحفظها منذ قرون أفراد القبائل السامية العربية والتي لم يكن كباقي قومه يعرفها.. والتفاصيل هي بالطبع عند أهل الكتاب) (١)، وبالإضافة لذلك فعند نزول الوحي عليه لم يكن أفضل الناس، وقد ذكر من العبارات (الدالة على التهيب من ثقل الأمانة: لماذا؟ لماذا أنا يا رب؟) (٢) وهذا الكلام إلقاء للاتهام جزافاً بلا دليل من عقل صريح ولا من نقل صحيح، بل هو لا يعدو كونه تخريصات وهرطقات لعل يتم الوقوف عليها عند القراءة التاريخية.

ثامناً: رفض قصة غار حراء ونزول الوحي إلى النبي محمد ﷺ من خلال الملك جبريل عليه السلام:

لعل نزول الوحي من خلال إرسال الملك جبريل هي أوضح صور الوحي دلالة على إلهية المصدر القرآني وأنه من عند الله تعالى، أما صور الوحي الأخرى من الإلقاء في الروع والإلهام وغيرها.. فصور قد يشترك فيها النبي مع غير النبي، بأن يأتي بحديث نفس أو إحياء قلب، ومن هنا رفض بعض الحداثيين قصة نزول الملك جبريل على

(١) العروي: السنة والإصلاح (ص ١٠٩)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق.

النبي ﷺ وما فيها من أحداث تؤكد على إحساس النبي الجسدي - وليس النفسي الروحي فقط - بهذا الملك من خلال (غطّه) واعتناقه بشدة، والحوار الذي دار... ليسهل عليه الذهاب إلى أن الوحي إنما كان حديث قلب، للقول بأنه بشر كأبي بشر ملهم موهوب مبدع، ف (قصة الغار ليست مختلفة فقط، بل هي سخيقة لم تع شيئاً من الأمور. وإن توقفت الرؤية بعد اللحظة الأولى والثانية، فإن الوحي صار يتتالى على قلب الرسول، وهذا التنزيل على القلب هو الوحي ذاته) ^(١) ولم يَسْقُ دليلاً على هذا الذي ذهب إليه، وإن التمس له دليل فهو إنكار الغيب وتشكيك من العقل، فكيف يتصل ملك ببشر؟ وهل يطبق بشر عناق ملك بقوة وهيئة جبريل ويبقى على قيد الحياة؟ وهل وهل...

والجواب عن ذلك هو الفرق بين الإيمان وبين الإلحاد، فسمي المؤمن كذلك لأنه يؤمن بالغيب، فمتى آمن الإنسان بأن هذا القرآن هو من عند الله بما يحمل أدلة ذلك من داخله وبنصوص آياته المعجزة، فإن الإيمان بآلية إنزاله أمر أسهل، فما دام الأساس ثبت وتم الإيمان به، فمن تحصيل الحاصل الاقتناع بقدره الباني والإيمان ببراعته في الصنع، فإذا آمنا بالله وبأن القرآن مصدره من عنده، آمنا بقدرته على كل شيء، ومنها إرسال ملك بكتابه إلى نبيه.

ونختم هذا المبحث بالقول بأنه: (متى اجتهد النبي ﷺ وسكت الوحي عن اجتهاده، اعتبر هذا إقراراً من الله تعالى له وكان مما أوحى إليه به، وبهذا المعنى اعتبر كل ما صدر عن النبي وحيًا، وصدق الله حيث يقول: ﴿ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝ وَمَا يَبْطِئُ عَنْ الْمَوْعَىٰ ۝ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝ ﴾ [النجم: ١ - ٤] ^(٢)، فالأصل في حديث النبي ﷺ أنه وحي من الله تعالى ما لم ترد قرينة تفيد بأنه اجتهاد بشري، ما دام ﷺ توفي ولم يستدرك عليه شيء من حديثه، (وهكذا فإن كل ما قاله رسول الله ﷺ يعد وحيًا ما لم ترد فيه قرينة كافية تدل على أنه رأي منه ﷺ مهما كان المجال الذي ورد فيه الحديث) ^(٣) - والله تعالى أعلم.

(١) جعيط: السيرة النبوية (١) الوحي والقرآن والنبوة (ص ٦٦)، مرجع سابق.

(٢) أبو شهبه، محمد محمد (١٩٨٧م) : دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين (ص ٤)، دار اللواء - الرياض (ط ٢).

(٣) القضاة، شرف محمود (٢٠٠٢م) : هل أحاديث الطب النبوي وحي؟ (ص ١٤)، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، المجلد (١٧)، العدد (٦)، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية.

المبحث الثاني

إنكار المكانة التشريعية للسنة النبوية

لعل لقارئ الفكر الحدائثي القول بأن غاية موقف الحدائثيين من السنة النبوية هو إقصاؤها عن التأثير في مجرى حياة البشر، وذلك بإنكار المكانة التشريعية للسنة، متبعين بذلك أساليب وأدوات يمكن إدراجها تحت ثلاثة عناوين رئيسة كما يلي:

١ - القول بأن حجية السنة وضعت متأخرًا من لدن الشافعي، بينما رفض الصحابة هذه الحجية:

يذهب كثير من الحدائثيين إلى أن السنة في أساسها لم تكن حجة في وجدان المسلمين، وإنما أسس حجيتها الشافعي نهاية القرن الثاني للهجرة^(١)، وذلك بتفسيره للحكمة الواردة في كتاب الله بأنها السنة النبوية، وقد درج المسلمون بعد الشافعي واستقر في وجدانهم حجية السنة، وبفعل الشافعي هذا يرى الحدائثيون أنه أنهى جدلاً واسعاً في زمانه حول حجية السنة، يدل عليه فعل الشافعي نفسه بسوقه للأدلة لإثبات حجيتها^(٢)، فلولا وجود فريق معتبر ينكر هذه الحجية لما طرحها الشافعي مؤسساً

(١) انظر مثلاً: حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ١١٦)، وطرايشي: إشكاليات العقل العربي (ص ٦٥، ٦٦)، وأبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (ص ٥٣، ٥٤)، مراجع سابقة.

(٢) قال الشافعي رحمه الله: (فرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله، فقال في كتابه: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩]، وقال جل ثناؤه: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١]... وذكر الآيات: آل عمران ١٦٤، الجمعة ٢، البقرة ٢٣١، النساء ١١٣، الأحزاب ٣٤ وفيها جاءت الحكمة معطوفة على الكتاب.. ثم قال: فذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أَرْضَى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله، وهذا يشبه ما قال، والله أعلم؛ لأن القرآن ذكر وأتبعه الحكمة، وذكر الله مته على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز - والله أعلم - أن يقال الحكمة ها هنا إلا سنة رسول الله؛ وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرض إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله؛ لما وصفنا أن الله جعل الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به، وسنة رسول الله بيّنة عن الله معنى ما أراد: دليلاً على خاصه وعامه، ثم قرن الحكمة بها بكتابه، فأثبتها إياه ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله).

الشافعي: الرسالة (ص ١٥٥ - ١٥٧)، مصلر سابق.

لهذا المبدأ (فإذا مضى البعض يؤسس لحضور سنة النبي بوصفها اجتهداً يعكس حدود خبرة النبي وواقع تجربته، وهو التصور الذي سوف يبلغ بالبعض من الصحابة أنفسهم، حدود إمكان تجاوزها، فإن الشافعي قد مضى في المقابل إلى تثبيت هذا الأصل كأصل مطلق)^(١). واستندوا لرفض الحديث أن يكون حجةً مشرعاً وحيّاً إلى مجموعة من الأمور: منها رفض الصحابة لحجية السنة وعدّها تجربة بشرية محضّة، ومنها رفض الحنفية للسنة وعدم أخذهم بها كما ذهب إلى ذلك أبو رية^(٢)، وقد رد عليه أبو شعبة^(٣)..

أما القول برفض الصحابة للحديث درايةً وروايةً - حسب الحداثيين - مستشهدين بأن أبا بكر خطب فقال: « إنكم تحدثوننا عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشدّ اختلافاً، فلا تحدثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم قولوا بيننا وبينكم كتاب الله، فاستحلوا حلاله وحرّموا حرامه ». وما روي عن عمر بن الخطاب في وصاياه لوفده إلى العراق فقال: « إنكم تأتون قوماً لهم دويّ بالقرآن فيأتوكم فيسألونكم عن الحديث، أقلّوا الرواية عن رسول الله »^(٤)، وقد أورد الطرايشي هذه الشبهات آخذاً إياها من أبي رية في كتابه: (أضواء على السنة المحمدية)، وقد تصدى للرد عليها وعلى غيرها الدكتور السباعي في كتابه (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي) الذي رد على هذه الشبهات وغيرها مما أثاره أبو رية والمستشرقون من قبله، وكذا فعل الشيخ المعلمي اليماني - رحمه الله تعالى - في كتابه: (الأنوار الكاشفة) الذي

(١) مبروك: ما وراء تأسيس الأصول (ص ٨٧ - ٨٩)، مرجع سابق.

(٢) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٣٦٩)، مرجع سابق.

(٣) أبو شعبة: دفاع عن السنة (ص ٢٥٧، ٢٥٨)، مرجع سابق. وما ذكره كفاية فلا نعيده هنا، بل نحيل إليه.

(٤) طرايشي: إشكاليات العقل العربي (ص ٤٤)، مرجع سابق، ناقلاً إياها عن تدوين السنة (ص ٥٠). ثم قال: (وبديهي أننا لا نحمل هذه الأحاديث وأمثالها على سبيل الصحة المطلقة، فعمر بن الخطاب هو نفسه من روي على لسانه أنه قال: « سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله ﷺ » ولكن يَغْضُ النظر عن صحة هذه الرواية أو تلك فإن الحديث عن الإقلال من الرواية عن الرسول - أو على العكس الإكثار منها -، إنما يعكس حساسية معينة، فالسنة ما كانت حتمية من حتميات التاريخ، بل كانت موضوعاً لصراع، وكانت الاحتمالات في الصدر الأول مفتوحة في الاتجاهات كلها. ولئن غلب اتجاه أصحاب الحديث فما كان من المستحيل لو اختلفت الظروف أن يغلب اتجاه أصحاب القرآن) انتهى.

خصصه للرد على شبهات أبي رية، ومنها هذه الروايات ^(١). وكذا فعل أبو شهبه في كتابه: (دفاع عن السنة).. وقد شملت الردود بيان ضعف هذه الروايات وبطلان الاستشهاد بها على منهج أهل الحديث، وهي روايات تناقض ما تواتر من فعل الصحابة الذين اعتمدوا على الحديث في القضاء بين الناس، وفي التشريعات للحكم زمن الخلفاء الراشدين، ومن بعدهم.

وما منهج الصحابة الخاص بالتحري عن صحة الحديث إلا لمكانته العالية في نفوسهم، فمتى صح الحديث لا يسع الواحد منهم الخروج عن منطوقه وعن حكمه الذي يدل عليه إلى سواه من الأحكام، وهذه قصص وروايات مشهورة يسأل فيها الصديق عمن سمع حديثاً عن رسول الله في مسألة من المسائل مثل: ميراث الجدة وغيرها، وكذا فعل عمر الفاروق رضي الله عنهم أجمعين ومن بعدهم في روايات كثيرة مشهورة، ولو كان الصحابة لا يرون الحديث حجة لما وصل إلينا حديثاً عن رسول الله ﷺ، ولكن وصول هذه الموسوعة الضخمة من السنة النبوية إلينا حتى وصف هيئة النبي ﷺ وسكوته وتقريراته ومن قضاء حاجته إلى أمور سياسة الدولة وتسيير الجيوش.. دليل على احتجاجهم بحديث النبي واقتدائهم بالرسول ﷺ في جميع أحواله، بل دليل على علو مكانة السنة في نفوسهم، مما يبطل هذه الدعوى التي يدعيها الحداثيون على صحابة رسول الله ﷺ، بل إن حب الصحابة للرسول ﷺ بلغ حدًا من التواتر يجعل الباحث - مهما كان مغرضًا - يوقن بذلك، ومن مستلزمات هذا الحب أن يحفظ الحب كلام محبوبه وأفعاله وسكناته، فإذا كان المحبوب إمام الأمة وقائدها ورسولها كان الحب أكثر اقتداء؛ لأنه مكلف بهذا من ربه.

أما قولهم بأن هذه الروايات سواء ثبتت أم لم تثبت تدل على أن حجية السنة لم تكن حتمية من الحتميات في الصدر الأول، بل كان القضاء لديهم مفتوحًا لكل الاحتمالات قبولاً أو رفضاً... فإن هذا لا يستقيم، بل الروايات العديدة وتواتر الأخبار يشير إلى أن حجية السنة لم يكن موضوعاً مفتوحاً للجدال، بل كانت حجيتها مما توافق عليه الجيل الأول ومن جاء بعدهم، بل إن أفراد الشافعي لهذا

(١) انظر: المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى اليماني (١٩٨٥ م): الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة (ص ٥٣ - ٦٩)، المكتب الإسلامي - بيروت (ط ٢).

الموضوع جزءًا قليلًا من كتابيه الرسالة والألم يدل على أن الأمر من البديهييات التي عُذَّ المخالف فيها - في زمانهم - من الملاحدة الذين لم يلق لهم علماء المسلمين من أصوليين ومحدثين وفقهاء اهتمامًا كبيرًا، بل ردوا عليهم بما يتناسب مع انتشار شبهاتهم بين الناس، فلم يفرّدوا لهم بابًا كبيرًا للرد مقارنةً مع ما أفرّدوه لإنشاء العلوم الأخرى؛ فالشافعي لم يفرّد لمسألة حجية السنة إلا صفحات قلّائل، وإذا تم إزالة هوامش المحقق بالكاد يكون أفرد لها صفحة أو صفحتين من الرسالة، ولم تتجاوز الخمس صفحات في كتابه الأم^(١)، وكذا لم يتوسع بإيراد الأدلة العقلية والنقلية في المسألة، وهذا يدل - خلافًا لما قاله الحداثيون - على أن حجية السنة لم يبلغ منكروها من الانتشار والتأثير ما احتيج لإفراء كتب أو أبواب واسعة للرد عليهم، بل الظاهر هو استقرار مسألة حجية السنة لدى هذه الأجيال الأولى، فهي ثابتة لديهم نقلاً، ومستقرة في وجدانهم عقلاً، فلم تحتج إلى كثير نقاش في مسألة إقرار حجيتها.

٢ - وظيفة محمد ﷺ النبي الرسول:

اختلفت أنظار الحدّاثيين إلى وظيفة النبي الرسول محمد ﷺ، ولكن معظمها يلتقي على نفي المكانة أو الوظيفة التشريعية عن السنة، وأهم أقوالهم في هذه المسألة يمكن إجمالها كما يلي:

أولاً: التفريق بين (النبي) وبين (الرسول):

إذا كان علماء الإسلام يميزون بين الرسول والنبي من حيث الوظيفة والغاية والأدوات لينتهوا إلى أن كل رسول نبي وليس كل نبي رسول.. فإن الحدّاثيين يذهبون للتفريق بين النبي وبين الرسول من حيث الوظيفة، وهما يجتمعان في شخص محمد ﷺ (فسيّدنا محمد بن عبد الله رجل يحمل صفتين هما: صفة الرسول (من الرسالة) وصفة النبي (من النبوة) تماماً كما يحمل أحدنا اليوم صفتين من عمله كأن يكون مهندساً ومديراً للعلاقات العامة)^(٢)، ووظيفة الرسول هي توصيل الرسالة من الله إلى عالم البشر دون اجتهاد أو إعمال نظر، أما (في مقام النبوة يقوم محمد النبي

(١) انظر: الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤ هـ) : الأم (٢٩٤/٧ - ٢٩٩)، دار الفكر - بيروت (ط ١)، (٢٠٠٩ م).

(٢) أوزون، زكريا: جناية البخاري وإنفاذ الدين من إمام المحدثين (ص ٣٦)، مرجع سابق.

بالاجتهاد والعمل حسب المعطيات والإمكانات والأرضية المعرفية السائدة (١) فيتمثل (الجانب المعرفي المادي والتاريخي في النبوة، والجانب التشريعي في الرسالة) (٢)، فالرسالة تحمل الأوامر والنواهي، وهي التي أمر الله بطاعة نبيه محمد ﷺ بها، وهي ما أوحى به الملك جبريل إلى محمد ﷺ، وبعبارة أخرى هي القرآن الكريم، وهي ما عصم الله نبيه من الخطأ (إن الطاعة في القرآن هي للرسول، ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ﴾ [آل عمران: ٣٢] .. وقد جاء أمر الاقتداء بالرسول في الصلاة والزكاة في مقام الرسالة.. لذلك فإنه لا يوجد لدينا أحاديث رسولية؛ لأن رسالة سيدنا محمد ﷺ هي القرآن الكريم، وقد وعى الصحابة ذلك فلم يكتبوا عنه عندما كان يحضر على فراش الموت ما أراد أن يوصيهم به؛ لأنه قد أدى رسالته متمثلة في الذكر الحكيم (٣). ويتضح مما تقدم أنهم يفرقون بين وظيفة النبوة ووظيفة الرسالة، وأنه ﷺ حجة مشرع في أدائه للرسالة التي هي القرآن الكريم، أما أحاديثه (النبوية) فهي ليست تشريعاً؛ لأنها تجربة شخصية بشرية، فلا عصمة فيها للنبي، فهي غير ملزمة الاتباع.

وهذا التفريق بين (النبي) وبين (الرسول) وما بني عليه من التفريق بين ما يلزم اتباعه وما لا يعد تشريعاً غير ملزم لا يسلم لأصحابه، فإن فرق علماء الإسلام بين شخص النبي ووظيفته وبين شخص الرسول ووظيفته، وأن الأول غير الثاني، وكل رسول نبي وليس كل نبي رسول، إلا أن الفرق من حيث لزوم اتباع الرسول بصفته رسولاً، وعدم لزوم اتباعه نفسه بصفته نبياً، فهذا لا يستقيم؛ وذلك لأن النبي بصفته نبياً هو حامل رسالة، وهو نبي لأنه يأتيه النبأ من الله وينبئ رسالته إلى بني البشر، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ [النساء: ١٦٣] فالآية تدل بوضوح على أن (النبيين) قد أوحى إليهم؛ أي ما ينطق به النبي من (أحاديث نبوية) هي رسالة الله؛ أي هي وحي، فهي تشريع. وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآيَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ﴾ [الإسراء: ٥٥] فوصف داوود هنا بأنه نبي، وبالوقت ذاته صاحب كتاب مرسل وهو الزبور، فداوود نبي صاحب رسالة

(١) نفس السابق.

(٢) شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (ص ١٨٣ - ١٨٥)، مرجع سابق.

(٣) أوزون: جنابة البخاري (ص ١٦، ١٧)، مرجع سابق. وانظر في هذا المقام: حنفي: من العقيدة إلى

الثورة (٢٣/٤، ٢٤)، مرجع سابق.

وكتاب موحى إليه، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَحْدُثُ لَهُمْ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝﴾ [الأعراف: ١٥٧] هذه الآية واضحة الأمر باتباع محمد ﷺ بصفته الرسول والنبى، ذاكرة اتباعه فيما أمر به وما أحل لهم وما حرم عليهم من خبائث.. بالإضافة إلى اتباع ما أنزل معه من القرآن النور الذي من عند الله وحيا.. فيكون ما ذكر قبل الكتاب هو سنة النبى، والكتاب هو اتباع القرآن.

وكذا فإن التفريق بين النبى والرسول إنما هو تمايز بين شخصين مختلفين، بمعنى أن من كان نبيا لا يكون رسولا ضرورة، ولكن من كان رسولا فهو نبى حكما، وكل ما يصدر عن الرسول هو تشريع؛ لأنه وحي من الله، فلا تفريق بين وحي وآخر إلا من حيث الحجية والثبوت والتعبد بتلاوته ونحوه.. فالتمايز الذي ذكره الحداثيون ليس له حجة، وإلا لأمكن جعل الأمور عرضة للضياع ونوعا من العبث - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - وكذا فإن ما جاء به النبى من أحكام وأوامر ونوايا بصفته نبيا ليس رسولا هو أيضا لازم الاتباع؛ لأنه جاء بما أمر به من رب العباد هاديا للناس وداعيا ومبلغا عن ربه.. فلا تفريق بين النبى والرسول من حيث لزوم الطاعة ووجوب الانصياع لأمر الله رب العالمين؛ لأنهما يصدران عن أمره سبحانه.

ومن هنا وبناء على ما تقدم وغيره الكثير، تبطل دعوى هذا الفريق من الحداثين بالتفريق بين صفة محمد الرسول، واتباعه بالرسالة (وهي القرآن) وعدم لزوم اتباع كلامه بصفته النبوية (وهي الأحاديث).. فمنطوق الآيات ومفهومها يدل على حجية السنة ووجوب اتباع النبى في كل ما أمر به وسنته وحي من الله يلزم اتباعها، وتشريع الأحكام كما القرآن الكريم^(١). ويدل عليها أيضا قوله تعالى: ﴿فَقَامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ ۚ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝﴾ [الأعراف: ١٥٨] فتأمر الآية باتباع الرسول النبى، جامعة بين الرسالة والنبوة، فهل بعد ذلك يوجد لديهم حجة فيما قالوا مستندين إلى نصوص الكتاب الحكيم؟!

(١) ولو أراد الباحث التوسع في ذلك لساق عشرات الأدلة العقلية والعقلية، ولكن فيما ذكر كفاية، وعليه قس.

ثانياً: عدم تعلق وظيفة النبي بالأمر الديني:

انطلاقاً مما سبق ذهب فريق من الحداثيين إلى رفض الأحاديث النبوية التي تتناول شؤون الحياة الدنيا، بكل ما في هذه الحياة من جوانب ومجالات، بدعوى أن (كلامه صلوات الله عليه في الأمور الدنيوية.. من الآراء المحضة ويسميه العلماء « أمر إرشاد ».. وفي القواعد الأصولية أن العمل بأمر الإرشاد لا يسمى واجباً ولا مندوباً؛ لأنه لا يقصد به القربة ولا فيه معنى التعبد.. إنهم معصومون فيما يؤدونه عن الله تعالى وليسوا بمعصومين في غير ذلك من الخطأ والنسيان والصغائر.. إن مجرد أمر الرسول ﷺ لا يقتضي الوجوب)^(١). فالسنة وحي فيما تبلغ من آيات القرآن، و (يجب أن نؤكد أن السنة النبوية لا تستقل بتشريع)^(٢)، فيجب أن تتطابق السنة مع القرآن، ولا يجوز الاستقلال بالتشريع أو طرق مواضع غير مذكورة في القرآن، وما صدر في السنة من هذا القبيل لا يعد وحيًا ولا يلزم اتباعه.

أما (الحكمة) الواردة بقوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يُمْسِكُ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٤] وغيرها من الآيات التي أسس الشافعي حجية السنة بتفسيره الحكمة بأنها السنة النبوية، فقد فسرهما الحداثيون بأنها (تعليمات أخلاقية وردت كجزء من أم الكتاب، هي الوصايا العشر عند عيسى كما في قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ [آل عمران: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء: ٣٩]، نلاحظ في هذه الآيات أنه لا يوجد فيها تشريع ولكن فيها شرح للوصايا إضافة إلى تعليمات أخلاقية ليست تشريعية)^(٣). ومن هنا فالمسائل الخلافية التي لم يبت القرآن بحسم الخلاف فيها (يتعذر على الحديث النبوي أن يحسم الخلاف العقائدي لسبق المدلول على الدليل أو الاعتقاد على الحديث.. إنما ينبغي نقل الموضوع برمته من مجال النقل إلى مجال العقل)^(٤).

(١) أبو رية: أضواء على السنة المحمدية (ص ٤٢ - ٤٤)، مرجع سابق.

(٢) عبد الرسول: في نقد المثقف والسلطة والإرهاب (ص ٢٢٤ - ٢٢٧)، مرجع سابق.

(٣) شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (ص ٢٣٢، ٢٣٣)، مرجع سابق.

(٤) صبحي، أحمد محمد: وحملها الإنسان، مقالات فلسفية (ص ٣٣)، مرجع سابق. وكان من أوائل من قال بإنكار حجية السنة المستشرقون من أمثال شاخت وغيره، ومن المسلمين كان توفيق صدقي في العدد السابع من مجلة المنار، وقد رد على حججهم الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله في كتابه: السنة ومكانتها في التشريع =

أما مسألة حجية الأحاديث في الأمور الدنيوية البحتة كالعلم الطبيعي من علوم الفيزياء والفلك والطب وغيرها من العلوم الطبيعية البحتة، فمسألة حجية السنة فيها موضع نقاش كما هو مبثوث في ثنايا كتب الأصوليين، أما ما يقصده الحداثيون بالعلوم الدنيوية، فهو كل ما يتعلق بشؤون الحياة الدنيا، بما فيها علاقات الناس فيما بينهم، وأمور السياسة وإدارة شؤون الدولة والحكم.. إلخ، فهذه القضايا من الأمور الرئيسة في الإسلام، ويعد تطبيق السنة لشرع الله من أبرز صوره قضايا الحكم والقضاء وسياسة أمور الناس، فهي جزء من السنة العملية التي قام الرسول ﷺ بتطبيق قواعد الإسلام في هذا الميدان.. ودعواهم لتحكيم كتاب الله فقط إنما هي لإقصائه عن الفعل في الحياة، وذلك بإشهارهم بوجهه سيف التأويل الهرمينيوطيقي، فيحافظوا على منطوقه، ولكنهم في الوقت ذاته يحيلون مفهومه إلى المعنى الذي يريدون، فيؤدي إلى إقصائه كلية عن الحياة، وبذا تتحقق علمنة المجتمع التي يدعون إليها وإن بطرق خفية، بل ذهبوا إلى أن آيات القرآن وأوامر الله إنما هي اقتراحات يخير الإنسان في تطبيقها (فالؤمن ليس مستسلماً أمام الله، وإنما هو يشعر بلهفة الحب نحو الله، ويحركه الانتماء إلى ما يقترحه عليه الله)^(١)، وبهذا يزيل الحداثي الحصون الإسلامية حصناً بعد آخر ليصل إلى العلمنة المنشودة لديه.

أما تفسيرهم (الحكمة) الواردة بأنها تعليمات أخلاقية تشبه الوصايا العشر، وأنها لم تأت في معرض التشريع، وإنما في معرض الأخلاق، فهذه قراءة محتملة من قراءات عدة قد تكون أرجح منها؛ وذلك لأن استدلالهم على لفظ (الحكمة) الواردة في سورة الإسراء إنما جاءت في معرض الأخلاق فهذا كلام لا يستقيم؛ لأن الآيات التي سبقت هذه الآية تناولت الأخلاق بالنهي عن الكبر والخيلاء والأمر بحفظ السمع والبصر.. ولكنها تحدثت أيضاً عن قاعدة الإنفاق المالي الذي تقوم عليه العملية الاقتصادية لدى الدول، وما يترتب على الإنفاق من تحريك للسوق وإنعاش للاقتصاد بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ۝ ﴾ [الإسراء: ٢٩] ومنها كذلك بيان حكم الزنى، وكذا حكم قتل النفس بغير الحق، وأكل مال

= الإسلامي (ص ١٥٣ - ١٦١)، حيث ذكرها شبهة شبهة ورد عليها بالتفصيل، فلترجع هنالك لمن أراد.

(١) أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (ص ٥٢)، مرجع سابق.

اليتيم، وكذا حكم العدل في الكيل وعدم التطفيف في الميزان.. وغيرها، ثم أعقبه بقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء: ٣٩]. فهذه الآيات آيات حكم وتشريع لا أخلاق فحسب، وهل تنفصل مسائل الحكم عن مسائل الأخلاق ولوازمه؟ بل كل القضايا العامة التي تعاقب على تجاوزها القوانين المختلفة إنما منشؤها الأخلاق، ألا ترى أن السرقة مثلاً فعل يناقض خلق العفة.. وشهادة الزور وقذف المحصنات أفعال تناقض خلق الصدق مثلاً.. وهكذا فالحكمة مما تعنيه: القواعد العامة التي يقوم عليها الحكم وسياسة أمور الناس، وهي في حال النبوة وحي من الله يحكم بها النبيون بما أنزل عليهم من كتاب الله وهو الوحي الآخر.

وإذا استعرضت الآيات التي ورد فيها لفظة (الحكمة) بألف ولام التعريف، كانت جميعها في معرض ذكر رسالات الأنبياء، وأنها مما آتاه الله أنبياءه من آيات كتبه والحكمة، فورودها معرفة بألف ولام التعريف يعني أنها واحدة كلما ذكرت غير متعددة^(١)، وهي بذات المعنى؛ أي بما أوحى إليك ربك من الحجة والسنة غير القرآن والآيات المنزلات.. فاتفق جميع الآيات على لفظ (الحكمة) بأل التعريف يشير إلى أنها حكمة واحدة في جميع ما ذكر، وعندما جاءت بمعنى آخر وردت بصيغة نكرة بقوله تعالى: ﴿حِكْمَةً بَلِّغُهُمْ فَأَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [القمر: ٥] عندما تناولت الآيات الكونية الدالة على اقتراب القيامة، ولم ترد ما أوحى الله به إلى أنبيائه مما ليس في كتب الله.

ولا يستقيم أن يكون الشيء واحداً التقى عليه واتفق بتحصيله أشخاص متعددون مع وجود فوارق كبيرة بينهم وتباعدهم عصوراً عدة، إلا أن يكون هذا الالتقاء مع الاختلاف بين الأشخاص بسبب اتحاد المصدر، فيكون مصدر هذه الحكمة بينهم واحداً وهو الله سبحانه، وقد أنزلها إلى أنبيائه مع اختلاف عصورهم ولكنها اتحدت فيما بينهم؛ لكون منشئها ومصدرها وموحياها هو الله وحده، وهذا يؤكد بأن (الحكمة) هي السنة وهي وحي يؤتيه الله من يشاء من أنبيائه وأصفيائه.. أما ما يوجد لدى بعض الأشخاص من حكمة فهي حكمة (نكرة) جزء من الحكمة التي أوتيتها الرسل صلوات الله عليهم وسلامه بوحى من الله، فيتحصل للبشر (حكمة) جزء منها بالتجربة والتأمل وطول

(١) انظر الآيات: الإسراء: ٣٩، لقمان: ١٢، الأحزاب: ٣٤، سورة ص: ٢٠، الزخرف: ٦٣، الجمعة: ٢.

فكر، وهي خلاف تلك (الحكمة) التي لدى الرسل وحيًا غير مبنية ضرورة على طول تجربة ونظر.

وجاءت لفظة الحكمة (بآل التعريف) في سورة ص بقوله تعالى: ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَءَاثَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾ [ص: ٢٠] في معرض ذكر ملك داود عليه السلام، وتسييره لأمر ملكه، وفي ذلك دليل على أن الحكمة التي هي السنة إنما هي وحي جاءت لتسيير أمور الدنيا، ولتحكم في شؤون البشر، فوجب الأخذ بها في أمور الحياة بوصفها مجالاً من مجالات السنة، وموضوعاً من موضوعاتها، وبهذا فإن قول الحداثين السابق مردود، واستشهادهم بآيات الله على الشكل الذي استشهدوا به غير مقبول، بل السنة مجالها الأوسع وغايتها - كما الإسلام جملةً - تسيير حياة البشر بتحكيمة في معاشهم وعلاقاتهم مع أنفسهم ومع غيرهم من طبيعة وغيب.. هي نظام حياة متكامل.

ثالثاً: وظيفة النبي محمد ﷺ الدعوة إلى دين الله لا الحكم أو الملك وإدارة شؤون الدولة:

فالنبي محمد ﷺ بموجب آيات القرآن الكريم الآمرة له بالتبليغ والدعوة إلى الله، ليس له أي وظيفة دنيوية، ولم يؤمر بالحكم وإقامة الدولة، ف (توجيهات القرآن الكريم للرسول أنه ليس ملزماً إلا بالبلاغ، وأنه ليس مسيطراً ولا حفيظاً ولا حتى وكيلاً، وأن مهمته تنتهي عند البلاغ المبين، وأنه ﴿ لَنْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ ﴾ [البقرة: ٢٧٢] و ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾ [القصص: ٥٦] و ﴿ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَرْكَبَ ﴾ [عبس: ٧] ^(١)، فالله سبحانه بموجب آيات كتابه لم يأمر نبيه بإقامة دولة سياسية.

وكذا فإن صفات النبي الرسول تختلف عن صفات القائد الحاكم السياسي، فمن صفات النبي أنه رحمة وهداية للعالمين وللمؤمنين، فهو متجرد من (كل هيمنة أو أن يكون جباراً أو مسيطراً.. وهي صفات تبعده بدهاءة عن السلطة، بل إنها تجرده من أي سلطة جبرية) ^(٢) التي هي من صفات الملك والحاكم السياسي، ف (ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً يتبعه خضوع الجسم،

(١) البناء: تفنيد دعوى حد الردة (ص ٦٠)، مرجع سابق.

(٢) البناء: الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة (ص ٢٠، ٢١)، مرجع سابق.

وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، تلك هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض، تلك للدين وهذه للدنيا... تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية، ويا بغد بين السياسة والدين (١)، فلا ولاية سياسية ولا سلطة ولا حكم للرسول على الأرض.. ودليل ذلك أنه ﷺ لم يبت في مسألة الخلافة من بعده، لكونها شأنًا دنيويًا الناس أعلم به، ووظيفته تبليغ الدعوة، وقد قام بها على أتم وجه، ولن يخلفه فيها أحد فهو خاتم النبيين، وقد أدرك الصحابة ذلك فلم ينصاعوا لطلب النبي أن يكتب لهم كتابًا، وهي ليست من شؤون النبوة، ولو كانت من شؤونها (لما وسع النبي أن يكتبه.. والشيء المحقق أن الرسول لم يعالج مع صحابته قضية الحكم بشيء من التفصيل الذي أبان به أركان الإسلام.. ودل ذلك على أن أمر الحكم أو الخلافة هو ما ينتهي إليه المسلمون في ظل الظروف الخاصة بهم) (٢).

أما إقامة الدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة ثم في مكة المكرمة وتوليه ﷺ شؤون إدارتها فهو عمل خارج نطاق الرسالة وحدود واجبات الرسول، ف (المملكة النبوية عمل منفصل عن دعوة الإسلام وخارج حدود الرسالة.. ولا يهولنك أن تسمع أن للنبي ﷺ عملاً كهذا خارجاً عن وظيفة الرسالة، وأن ملكه الذي شيده هو من قبيل ذلك العمل الدنيوي الذي لا علاقة له بالرسالة، فقواعد الإسلام ومعنى الرسالة وروح التشريع وتاريخ النبي ﷺ كل ذلك لا يصادم رأياً كهذا... فلماذا خلت دولته من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يصرف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟.. ولماذا ولماذا؟ (٣)، وما دامت وظيفة الرسول الدعوة إلى الله، ولا شأن له بالحكم والسياسة، فسنسته ليست تشريعاً، وليست ملزمة الاتباع بعد وفاته ﷺ.

ولكن ما ساقه القوم مما يشبه أدلة على كون الرسول ليس بقائد سياسي أو حاكم وسنسته ليست تشريعاً لازماً دائماً بدعوى أن وظيفته المنصوص عليها بصريح آيات

(١) عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم (ص ٦٩)، مرجع سابق.

(٢) البناء: الإسلام دين وأمة (ص ٤٩)، مرجع سابق.

(٣) محمد أحمد خلف الله: مفاهيم قرآنية، مجلة عالم المعرفة - الكويت، العدد (٧٩)، تموز (١٩٨٤م)،

نقلًا عن أبي فخر: الدين والدهماء والدم (ص ٢٥، ٢٦)، مرجع سابق.

الكتاب الحكيم إنما هي الدعوة إلى الله، لا الحكم والسياسة لا يسلم لهم، فصحيح أن واجب الرسول الدعوة إلى الله ولكن من نتائج هذه الدعوة الدالة على نجاحها أن تحقق على الأرض، وتحقيقها يكون من خلال إقامة كيان ودولة تحكم بهذا الدين، تطبق مبادئه وأحكامه على واقع الناس المعاش، وإلا لكانت الدعوة بغير ذلك هرطقات، وتأملات فكرية، وشطحات روحانية، لا علاقة لها بحياة الناس، ولو كانت كذلك لما حارب مشركو مكة وصناديد قريش الثلة المؤمنة الناشئة في مكة ومن ثم في المدينة.. بل الدولة وسيلة هامة من وسائل الدعوة.. ولقد فهم هرقل الروم كما فهم صناديد قريش غاية الإسلام ودعوة محمد ﷺ، وهي تحقيق الحاكمية لله، وإقامة شرع الله على الأرض من خلال سلطة تقيمه.

وكثير من أحكام الإسلام لا تطبق إلا من خلال السلطة، مثل الحدود، وكثير من القصاص وغيرها.. وبغير هذه السلطة تصبح الفوضى، وبدون سلطة تتعطل كثير من أحكام الإسلام، فإذا قلنا: إن النبي محمدًا ﷺ غير مأمور بالسلطة والحكم، فإننا نخرج تجربته عن التاريخ وسياقه.. بل كثير من آيات القرآن تأمر الرسول بوظيفته حاكمًا مديرًا لشؤون الدولة وتسيير الجيوش وتنظيمها، بل جعل القرآن الحكم قريئًا للوحدانية، والحكم بغير شرع الله قرين للشرك، فكان الرسول مأمورًا بالحكم بشرع الله كونه جزءًا من دعوة الإسلام إلى التوحيد، فقال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠] بل وظيفة الأنبياء جميعًا الحكم بشرع الله، بمعنى السياسة وإدارة شؤون الحياة، ومنها القضاء بين الناس، فقال تعالى: ﴿يَنبَغِي خُذَ الصِّبْغِ بِقُوَّةٍ وَأَتَيْنَهُ الْحُكْمَ صَبِيحًا﴾ [مريم: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ طَآءَنَيْنَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٤]، بل جعل الله سبحانه أنبياءه أو بعضهم حكامًا في الأرض لتطبيق شرع الله، فقال تعالى: ﴿يَنذُرُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ تُنْفَخُ الْأَنْفُسُ﴾ [ص: ٢٦].

أما قولهم باختلاف صفات الرسول ذي الرحمة والهداية والمالك لقلوب الناس.. عن صفات الحاكم المتسلط والمتجبر في الأرض.. فهذا لا يستقيم؛ لأن الفرق بين الأول والثاني هو أن الأول (الرسول الحاكم) إنما هو صاحب رسالة، فهو قائد رباني

يحكم بموجب شرع الله، فيحقق العدل بين الناس، فيملك العقول والقلوب، ويحافظ على صفاته من الرحمة والهداية، والتي لا تتنافى مع الحزم، بوضع الأمور في نصابها وإحقاق الحق الذي لا يغضب أهله، بينما الثاني (القائد المتسلط الجبار) فهو القائد الذي لا يحكم بشرع الله، وهو الآخذ للحكم إما عنوة دون شرعية شعبية أو دستورية ربانية، أو أنه مريض نفسيًا مهزوز داخليًا.. وليس كل قائد سياسي كذلك، فوجد عبر التاريخ من القادة من اتصف بالرحمة وامتلك قلوب الناس قبل أجسادهم من أمثال أبي بكر وعمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز.. وغيرهم، أما هذه المفارقة بين الرسول والملك فإنما أخذها صاحبها من صورة الحاكم في البلاد الإسلامية في عصرنا هذا، ثم قام بتعميم هذه الصورة على جميع الحكام والملوك عبر التاريخ.. والتنميط هذا يخالفه العلم والواقع، وهو تعميم لا يستقيم.

أما استدلالهم بأنه ﷺ توفي ولم يحدد الخلافة من بعده، ولو كانت الخلافة من وظائف الرسول لما جعل الأمة تنبيه من بعده... فهذا لا يستقيم؛ فإن كثيرًا من أمور الرسالة والدعوة توفي الرسول ﷺ ولم يبت فيها، وترك أمرها للأمة من بعده، ومنها ما هو أعظم من الخلافة، مثل جمع القرآن الكريم في مصحف واحد، فالقرآن محفوظ مكتوب، ولكن توفي رسول الله ﷺ ولم يجمعه في مصحف واحد، بل جمع في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ولعل ما أراد رسول الله ﷺ كتيبه عند مرض موته ﷺ هو الأمر بجمع المصحف أو شيء آخر غير الخلافة.. ومن جهة أخرى فإن رسول الله ﷺ لم يترك أمر الخلافة عائمًا بعد وفاته، بل أشار إلى أن خليفته من بعده أبو بكر، وذلك من خلال تكليفه إمامة المسلمين مكان النبي ﷺ بالصلاة ورفضه أن يؤمهم سوى أبي بكر، ففيه تحديده للخليفة من بعده وتسميته قبل وفاته، وكذا كان، فتوفي ﷺ مسندًا الخلافة من بعده لأبي بكر رضي الله عنه من خلال تكليفه بإمامة الناس في الصلاة مكانه ﷺ، ومعروف أن إمام الناس قائدهم، أما وقوع الخلاف بين الصحابة في الخلافة فهو خلاف طبعي حتى مع وجود كتاب، ولكن الأمر استقر على ما أراد الله ورسوله، فكانت الخلافة لأبي بكر كما عهد بالأمر إليه.

أما قراءتهم لقيام الدولة الأولى بأنها عمل من محمد البشر لا من محمد الرسول ﷺ فهو عمل يقع خارج حدود الرسالة... فهذه دعوى يحتاج صاحبها إلى دليل، فإذا كان

محمد ﷺ مأمورًا بالدعوة إلى دين الله، فإن اشتغاله بأمور الحكم والسياسة إذا كانت خارج هذه الدعوة تلهيه وتبعده عن الدعوة التي أمر بتبليغها للناس؛ لأنه مما يعرف بداهة عدم إمكان الجمع بين الاشتغال بالملك وتسيير أمور الدولة وبين أي أمر آخر؛ لانشغال الحاكم بقضايا الناس وإصلاح شؤونهم، فيكون معنى ذلك أن النبي محمدًا إما أنه ترك الدعوة إلى الله وتبليغ دينه أو أن يكون قصر في أداء هذه الدعوة وتبليغ رسالة الله وفق أمر الله على أقل تقدير مما يستوجب غضب الله وسخطه.. وهذا لم يحصل من النبي بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تَبَلَّنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرَكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ۖ إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضَعْفَ الْحَيَاةِ وَضَعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [الإسراء: ٧٤، ٧٥] فلما لم يقع شيء من ذلك بحق النبي ﷺ دل ذلك على أن الحكم وإدارة النبي لشؤون الدولة الناشئة في المدينة ومكة من صلب رسالة الإسلام ودعوته، وإلا لكان حكمه نوعًا من اتباع أهواء الناس فلعوقب عليه من ربه.. وهذا لم يكن، فالحكم والسياسة من صميم الدعوة الإسلامية لا انفكاك بينهما بدليل قوله تعالى: ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ١٥].

أما عدم وجود بعض مظاهر الدولة في التجربة الأولى من تعيين للقضاة والولاة وتدوين الدواوين وغيرها.. فيجاب عليه بأن التوسع في الأعمال الإدارية لإدارة شؤون الناس والدول إنما يفرضه احتياجات الدولة واتساع رقعتها وواقعها الخاص بها، فأن تكون دولة بلا جيش كما في بعض دول عالمنا المعاصر لا ينفي عنها صفة أنها دولة، ولا يبعد عن حاكمها صفة الملك أو الرئاسة، مع أن الجيش من أهم صفات الدولة في عالمنا المعاصر وفي الدولة قديمًا وعبر التاريخ.. فانتفاء صورة أو أكثر وجانب أو أكثر من الجوانب الإدارية لبلد ما لا ينفي عنه صفة الدولة.. خصوصًا وأن التجربة الإسلامية النبوية الأولى كانت تجربة ناشئة وكانت تجربة ذاتية، ليست مستقاة من الآخر الرومي أو الفارسي وغيره.. فكان التوسع في الجوانب الإدارية يتزامن مع نمو هذه الدولة ووفق احتياجاتها الخاصة، فهذه شبهة لا تنفي أصل التسمية، فكان النبي محمد ﷺ نبيًا رسولًا داعيًا إلى الله مطبقًا شرع الله حاكمًا به بين الخلائق، لا تشوبه بذلك شائبة، بل (إن تحكيم الشريعة أمر لا يخير فيه الناس ولا يستفتون؛ لأن الله يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾

[الأحزاب: ٣٦] والتخيير إنما يكون في أمر يملك الناس فيه الخيار، فإذا قال الله أنه لا خيار في هذا الأمر.. فكيف يكون التخيير؟ (١)، وهذا ما لا يرضاه كثير من الحداثيين. رابعاً: القول بأن وظيفة النبي توضيح الكتاب وبيانه فقط، فلا تستقل السنة بالتشريع ولا يؤخذ منها إلا ما كان توضيحاً أو تفسيراً للكتاب الحكيم:

ف (طبقاً لهذا الموقف ليست السنة مصدرًا للتشريع، وليست هي وحياً، بل تفسير وبيان لما أجمله الكتاب، وحتى مع التسليم بحجية السنة فإنها لا تستقل بالتشريع، ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئاً لا يتضمنه على وجه الإجمال أو الإشارة) (٢)، مناقضاً لعمل الشافعي بالتسوية (بين القرآن والسنة من حيث استقلال السنة بالتشريع) (٣)، مستدلين بأن (القرآن هو أصل الدين القويم، وأن السنة لم تكن إلا مبينةً له، ولا بد أن يكون البيان صحيحاً واضحاً لا شبهة فيه) (٤)، وبناءً عليه (كان تعليم السنة يقترن بتفسير القرآن) (٥) لم تكن مقصودةً بذاتها، ولم تكن موضعاً لطلب العلم والفهم والشرح، بل كان تعليمها لغرض فهم القرآن الكريم وبيانه، فهذه هي وظيفتها وليس التشريع، فكان معيار قبولها أن تعرض على القرآن فلا يؤخذ منها إلا ما كان موضوعه متضمناً في القرآن.

والقول بأن وظيفة النبي ﷺ بيان القرآن وتوضيحه فهذا لا خلاف فيه، ولكن الذي يريده الحداثيون قصر وظيفة السنة على بيان ما في القرآن الكريم شرحاً وتفسيراً فقط، وعدم استقلال السنة بالتشريع، وهذا لا يسلم لهم، فالسنة النبوية شارحة وموضحة ومبينة لما في القرآن، وهي مستقلة بالتشريع تطبيقاً لما في القرآن؛ لقوله تعالى: ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا ﴾ [النساء: ٨٠] ف (لا شك أن اعتبار السنة حجةً في الدين ودليلاً من أدلة الأحكام وقع تشييته بواسطة أدلة.. أولها أن الرسول مبلغ عن الله مراده فيبين ما أراد القرآن أحياناً بالقول

(١) قطب، محمد: العلمانيون والإسلام (ص ٦٢)، مرجع سابق.

(٢) أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (ص ١١٩)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق (ص ١٥٧).

(٤) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٣٦)، مرجع سابق.

(٥) أدونيس: الثابت والمتحول الأصل (ص ١٤٢)، مرجع سابق.

وحده، وأحياناً بالفعل وحده، وأحياناً بهما معاً، فوجب العمل بهذا الدليل المدعم بآيات من الكتاب (١)، والأدلة على استقلال السنة بالتشريع كثيرة بالكتاب وبالسنة وبالعقل أيضاً، فإن المكلف بإيصال الرسالة للناس بوحى الله، فقد تكفل الله بتقويم سلوكه وتهذيب أفعاله بما يتلاءم مع هذه الرسالة ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] فتكون حياته بفعله وسلوكه وقوله متوافقة مع الرسالة لا تناقضها ولا تخالفها بحال، فموافقة سلوك الداعي مع ما يدعو إليه علامة صدقه، فكيف يأتي الرسول بفعل أو قول يخالف أو لا يوافق القرآن؟ فإن وجد شيء من ذلك يكون دليل عدم الصدق أو الافتراء، فلما انتفى الافتراء أو عدم الصدق، لزم أن يكون قول النبي وفعله كله موافقاً لرسالته ودعوته لا يخرج عنها، ولا يكون ذلك إلا إذا كان هذا السلوك والقول وحياً مستمداً من نفس مصدر الرسالة. ومن هنا لزم طاعة الرسول واتباع سنته، فيكون ما جاء به من الحكم والسياسة وغيرها.. من وحي الله وشرعه لازم الاتباع.. وما ورد في مسألة حجية السنة وأنها الحكمة الواردة في آيات كتاب الله يرد هذه الشبهة.

خامساً: القول بأن وظيفة الرسول تبليغ ما يوحى إليه من القرآن فقط، وما يوجب الاتباع هو ما أمر بالالتزام به صراحةً، والقضاء بين الناس لا يعد حكماً بالمعنى السياسي: ذهب بعض الحداثيين ممن أنكر المكانة التشريعية للسنة إلى القول بأن وظيفة الرسول فقط تبليغ الوحي (دون أن يبدل فيه حرفاً، وإلا ﴿لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٦] رغم ذلك فقد جعل من قوله وعمله سنةً واعتبرت السنة قرآناً بعد القرآن، بل وجد بين الأصوليين لاحقاً من يجيز نسخ القرآن بالسنة، مما يجعلها - وهي التي يفترض أن تكون تابعة له - حاكمةً عليه (٢)، فهذا مما يخالف أساس وضع السنة ووظيفة النبي ﷺ ابتداءً وهي تبليغ القرآن الكريم.

أما من جهة أخرى فقد نظر آخرون إلى وظيفة النبي ﷺ ودوره، فرأى أن كل أفعاله وأقواله وحياته من قبيل الخصوصية التي لا ينبغي تعميمها على البشر، فكل أفعاله تقاس على الوصال في الصوم الذي كان جائزاً بحقه خصوصيةً له حراماً بحق

(١) حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٢٨٣)، مرجع سابق.

(٢) طرايشي: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام (ص ١٦٧، ١٦٨)، مرجع سابق.

سائر البشر، فلا تعد السنة واجبة الاتباع إلا بما أمر النبي ﷺ التزامه صراحةً، فهذا وحده يخرج من دائرة الخصوصية، ف (الخصوصية على كل الأحوال ماثلة دائماً وتطوق شخصية الرسول وتحيط به إحاطة السوار بالمعصم، لأنه هو وحده الرسول، وأنه ليس إلا رسولاً، فكل شيء يصدر عنه ينبثق عن هذه الخصوصية ولا يلزم الناس ما لم يدع الناس صراحةً وعلى وجه التعيين إلى الالتزام به)^(١)، مثل الأمر باتباعه في كيفية الصلاة والحج والعبادات...

أما الآيات التي تأمر النبي ﷺ بالحكم بين الناس، فقد حملها هؤلاء بمعنى القضاء بينهم بما أنزل الله في كتابه، لا أن تكون السنة تشريعاً يحكم به^(٢)، والأحاديث الواردة في ذلك مثل ما روي من إرسال النبي معاذ بن جبل إلى اليمن معلماً فسأله: « بم تحكم؟ » قال: بكتاب الله. قال: « فإن لم تجد؟ » قال: بسنة رسول الله.. »^(٣) فالحكم هنا بمعنى القضاء وليس بالمعنى السياسي، وقوله: (بسنة رسول الله) يعني (أن مصطلح « سنة النبي » لا يعني أن سنة النبي وحي بقدر ما يعني أن ما كان يقضي به الرسول هو « السنة » والعادة المتبعة المقبولة)^(٤) أي: إن سنة الرسول نفسها هي ما يسلكه الرسول من العادة المتبعة المعهودة لدى العرب في القضاء بين الناس، لا أن الرسول مشرع بذاته، ولا يعني أن سنته تشريع للأمة ﷺ.

والقول بأن وظيفة الرسول تبليغ القرآن فقط أرادوا به إفراد وظيفة النبي بتبليغ أي القرآن ونصوصه فقط، وترك الباب مفتوحاً بلا أية ضوابط ليفهموا هذه الآيات والنصوص الربانية دون توضيح أو رسم منهج لها من قبل النبي من خلال سنته وتطبيقه ﷺ للقرآن وأحكام الشريعة، وهذا ما لا يسلم لهم، فحياة النبي ﷺ هي التطبيق العملي لما جاء في القرآن ولشريعة الإسلام من دخول الخلاء إلى سياسة أمور الناس وتنظيم علاقات الدولة. والخصوصية التي يتم الحديث عنها، ليست في شيء

(١) البنا: نحو فقه جديد (٢٠٦/٢)، مرجع سابق.

(٢) انظر: البنا: الإسلام دين وأمة (ص ٢٧)، مرجع سابق.

(٣) حديث فيه ضعف ولكنه يرتقي للحسن لغيره أخرجه الترمذي: السنن، كتاب الأحكام / باب ما جاء في القاضي كيف يقضي (٦١٦/٣) ح (١٣٢٧)، وأبو داود: السنن، كتاب الأقضية / باب اجتهد الرأي في القضاء (٣٢٨/٢) ح (٣٥٩٢)، مصادر سابقة.

(٤) أبو زيد: الإمام الشافعي (ص ٥٣ - ٥٤)، مرجع سابق.

إلا بما يتعلق بأمر الغيب التي اختص بها النبي ﷺ، وليس للبشر اتباعه فيها، وهي موضحة بينة جلية في سنة الرسول وفي كتاب الله ﷻ.. أما حمل كامل أفعال الرسول على الخصوصية فيه إخراج شخص النبي من دائرة البشر إلى الدائرة الملائكية أو الروحانية.. وهذا منافٍ لطبيعة الرسول ولنصوص القرآن الصريحة وللمحسوس ووضوحه.. فكلها تقضي بأن النبي ﷺ بشر كسائر البشر إلا أنه يوحى إليه، فكل عمل له يتسم بصفة العموم وصالح لاقتداء سائر البشر به، إلا ما خرج عن ذلك بدليل لا باجتهادات ظنية أو بتخرصات فكرية.

وكذا تفسيرهم للحكم بين الناس بسنة رسول الله بأنه بمعنى القضاء لا الحكم والسياسة.. فهذا مما يحتاج إلى دليل، فالنص عام بالأمر بالحكم بين الناس ولم يقصره على القضاء، بل جاء عامًا ليشمل كامل شؤون الحكم وتنظيم شؤون الناس وتسيير حياتهم، وليس فقط القضاء في المنازعات.. ومن أراد قصر وظيفة الحكم على فض المنازعات الفردية عليه الإتيان بدليل، وإلا فلا حجة له.. ومن ناحية أخرى القضاء بين الناس من أهم مكونات السياسة والسلطة؛ لأن القضاء يحتاج إلى سلطة تنفذ حكم القاضي وإلا كان الحكم ضربًا من التخرصات لا تضر ولا تنفع، وكان القضاء لا يعيد حقًا ولا يحمي مظلومًا، فإذا قضى القاضي بقتل مجرم قصاصًا.. فهل سيكون لقضائه فائدة إن لم يكن له سلطة تطبق حكمه؟ أما حمل سنة النبي ﷺ في ما شرعه من أحكام قضى بها بين العباد، وما أقامه من الحدود وغيرها على المعنى اللغوي الصرف فلا يستقيم؛ لأن ذكر (سنة رسول الله) في الحديث جاء بعد ذكر القرآن الكريم، فتحمل على معنى التشريع لا على معنى الطريق، وإلا لكان ذكر القرآن الكريم ليس بمعنى ما فيه من تشريع، وإنما لمعنى آخر على المفسر للسنة بأنها طريقة الحكم المعتادة أن يفسر لنا على ماذا يحمل ذكر القرآن في هذا المقام؟ فالظاهر ما يفرضه سياق الكلام أن (السنة) الواردة في الخبر هي ما قاله وفعله رسول الله من أمور الشرع، فيكون معنى السنة هنا التشريع لا الطريق، فيبطل استدلال صاحبنا بالخبر، ولا يسلم له هذا الفهم.

سادسًا: إخراج شخص الرسول من موضوع النبوة:

ذهب فريق من الحداثيين إلى القول بأن وظيفة الرسول - بموجب المعنى اللفظي

للكلمة - توصيل الرسالة من المرسل إلى المرسل إليهم، فشخص النبي ﷺ غير داخل في موضوع النبوة، فصفاته الذاتية الشخصية ليست مجالاً للاقتداء أو التأسي بها، ف (أهم طرف في المعادلة الرباعية هي الرسالة - أي التكليف - والمرسل إليهم - أي نحن البشر - عباد الله في التاريخ. شخص النبي إذن ليس أحد موضوعات النبوة ومعنى زائد في تعريفها، النبي مجرد واسطة لإيصال الرسالة من المرسل إلى المرسل إليهم وليس جزءاً من النبوة بشخصه. طبعاً هناك شروط النبوة إذا ما توافرت عند أي إنسان يكون هو النبي) ^(١) ف (الأنبياء هم مجرد وسائل لتبليغ الوحي ليس لهم أي فضل بأشخاصهم على غيرهم وليس بينهم تفاضل؛ إذ إن كل نبي يمثل مرحلة من مراحل تطور الوحي) ^(٢)، فالنبي بشر كسائر البشر ليس له أي ميزة إضافية، وليس لقوله أي معنى إضافي، ليصار إلى نتيجة مفادها (أن أغلب الحديث النبوي ليس مصدر تشريع؛ لأن معظم ما وصلنا عن طريقه لم ينفرد به النبي ﷺ عن غيره من الناس لكي يتخذ شرعاً ومنهاجاً من بعده) ^(٣) وبناءً عليه فإن الاقتداء بسيرة النبي ﷺ في أكله وشربه ومشيه ولبسه وعلاقته مع أزواجه وعلاقته مع أصحابه وإدارة شؤون الحياة وغيرها.. ليس من الإسلام بشيء فهو شخص كأبي شخص آخر.

ولكن هذا القول مردود؛ لما ذكر آنفاً من كون حياة النبي ﷺ هي التطبيق العملي للإسلام وللقرآن، وكذا فإن الاقتداء بسلوك شخص النبي محمد ﷺ هو من صلب الدين؛ لأنه لا تمايز بين شخصية محمد الرسول وشخصية محمد الإنسان، بل الحياة الشخصية للنبي كانت جزءاً من الوحي، وموضوعاً من موضوعاته وتطبيقاً لأحكامه.. فمثلاً زواج النبي من زينب بنت جحش كان لتطبيق حكم شرعي أنزله الله في كتابه وأراد حمل الناس عليه، فكان الزواج - وهو من صميم الحياة الشخصية للإنسان - لتطبيق حكم شرعي، فلا انفكاك بين الرسالة وحياة النبي ﷺ الشخصية.

والنبي ﷺ له من المكانة والتميز عن سائر البشر ما يجعله يختلف عن سواه، وهذا الاختلاف يتأتى من خلال اختصاصه بالوحي، واختيار الله له لأداء هذه المهمة، فهو من

(١) حنفي: من العقيدة إلى الثورة (٢٣/٤)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (١٩٩/٤).

(٣) أوزون: جناية البخاري (ص ١٦)، مرجع سابق.

صنع الله وهياه الله لذلك، فهو متمايز عن سائر البشر كما تتمايز الراحلة عن سائر الإبل.. وكذا الأنبياء ليسوا على درجة واحدة، فمنهم أولو العزم، ومنهم من ليس كذلك، وقد ميز الله بين أنبيائه فقال تعالى: ﴿ فَأَصْبَرَ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ ﴾ [الأحاف: ٣٥]، وقال تعالى في حق آدم عليه السلام: ﴿ وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسَىٰ وَلَمْ يَجِدْ لَهُمْ عَزْمًا ﴾ [طه: ١١٥] وبناء عليه فإن شخص الرسول وصفاته أحد موضوعات السنة، والتأسي بها من قبيل المندوبات، فسنته كلها تشريع يحكم بها المسلم شؤون حياته كلها، ومن اقتدى به فهو مأجور متبعًا أمر الله تعالى.

٣ - السنة القولية والسنة العملية، التواتر وخبر الآحاد:

انتقل الحداثيون في محاولاتهم لإنكار المكانة التشريعية للسنة إلى ميدان التواتر^(١) وخبر الآحاد^(٢)، فنظروا في كلام الأصوليين والخلاف حول خبر الآحاد في إفادته للعلم القطعي أو العلم الظني، وفي دلالة على الأحكام وعلى الاعتقاد.. فذهبوا بدايةً إلى رفض خبر الآحاد بدعوى أنه لا يفيد العلم، وإنما يفيد في حال صحته الظن فقط، وهو لا يعمل به في الاعتقاد، ولا تثبت به الأصول؛ ف (النظرية الأصولية الكلاسيكية التي تثبت السنة بوصفها الأصل الثاني للتشريع بدأت تفقد الكثير من تماسكها في الفكر الإسلامي المعاصر، وأبرز وجه لهذا التصدد مواقف الدارسين المحدثين من أخبار الآحاد)^(٣) فخبر الآحاد عندهم لا يعد ديتًا، ولا يثبت الدين به، وهو مما لا يجب تعلمه، والجهل به لا يضر.. وإذا استدل المخالفون لهم بأخبار رسل رسول الله - وكانوا آحادًا - إلى القبائل والملوك لتبليغ رسالة ما قالوا بأن (العمل بخبر الواحد مقتصرٌ على عصر الرسول، فالرسول اختبر بنفسه علمهم وأخلاقهم وسبر أغوارهم.. تثبت محمد من أمانة رسله وصدقهم)^(٤).

وإذا كان خبر الآحاد يعرّف بأنه (كل خبر فقد أحد شروط التواتر) فإن الحداثي

(١) والمتواتر عند أهل الحديث: هو ما رواه الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه من غير شذوذ أو علة.

(٢) وهو عند أهل الحديث ما فقد أحد شروط التواتر.

(٣) حمزة: الحديث النبوي (ص ٣٠٩، ٣١٠)، مرجع سابق.

(٤) صدقي، توفيق: مجلة المنار (٧٧٢/١١)، نقلًا عن السابق (ص ٣١٤).

يذهب ليوسع شروط التواتر ليجعلها متعلقة بالنقد الداخلي للأخبار (فالتواتر يتضمن يقينه الداخلي دون الحاجة إلى صدق خارجي خاصة لو كان عن طريق هدم قوانين الطبيعة أو مناقضة أوائل العقول أو اضطراب في المعارف الحسية عن طريق المعجزات) (١)، لتكون شروط التواتر أربعة هي (التطابق مع شهادة الحس، والعقل، والوجدان، وامتناع التواطؤ على الكذب) (٢)، فهو بهذه الشروط أضاف إلى حد التواتر عند المحدثين ثلاثة شروط أخرى هي مطابقة الخبر المنقول مع الحس والعقل والوجدان.

فإذا كان الحس معروفاً وهو ما يشاهد ويدرك، فإن العقل مضطرب المفهوم لعدم انضباط تعريف له، وعدم وجود عقل جمعي يحتكم إليه ليكون مرجعاً، والوجدان هائم المعنى، غائب عن الوضوح، فأى وجدان يريد؟ وهذه الشروط إنما وضعت ليصار إلى نتيجة مؤداها أن لا وجود للمتواتر نهائياً، وفي حال وجوده - وإن بصعوبة - فهو ليس إلا السنة العملية المتمثلة بالعبادات من صلاة وزكاة وصوم وحج، وما سوى ذلك أخبار آحاد لا تفيد علمًا، ولا تلزم اتباعًا، فالسنة (في حاجة إلى نقل متواتر؛ نظرًا لأنها انتقلت بمرحلة شفاهية على مدى مائتي عام قبل تدوينها... والتواتر وحده يفيد اليقين) (٣)، (فالعمدة في الدين هو القرآن وسنن الرسول المتواترة وهي السنن العملية كصفة الصلاة والمناسك مثلاً.. وما عدا ذلك من أحاديث الآحاد التي هي غير قطعية الدلالة فهي محل اجتهاد) (٤)..

ولم يقبل الحداثيون - أو بعضهم - السنة العملية (٥) إلا لأنهم أدركوا فيها إكمال الدين وعدم تحققه إلا بها، ولأن (النبي هو أول من صلى الصلاة التي نراها وفصل أوقاتها وعدد ركعاتها، وهو أول من حدد نسبة الزكاة (٢,٥ ٪) للفقراء!!.. ولذلك قال تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [النور: ٥٦]

(١) حنفي: من العقيدة إلى الثورة (٣٦٩/١)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق. (٣) نفس السابق (٢٥١/٤).

(٤) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٣٩٥)، مرجع سابق.

(٥) وإن قاموا بتأويل السنة العملية نفسها بالقول بأن العبادات ليست مقصودة بذاتها، وإنما هي وسيلة لتحقيق غايات، فمثلاً الصوم شُرع وسيلة لتحقيق شعور الصائم بالفقراء المحتاجين وبالجميع المحرومين، وقد تتحقق هذه الغايات بوسائل أخرى غير الصيام من خلال مواقف اجتماعية معينة... ليصل إلى نتيجة أن العبادات نفسها غير مقدسة بذاتها، فمتى تحقق المعنى المراد منها كانت العبادة متحققة وإن خالفت صورتها الصورة التي شرعت عليها... انظر: حنفي: من العقيدة إلى الثورة (٤٩/٤ - ٥١)، مرجع سابق.

وهو ما يدل على أن هذين القولين فقط هما ما يؤخذان عنه وقد حصلنا عليهما من طريق السنة الفعلية المتواترة وليس السنة القولية (١)، فالحدائي هنا قصر الأخذ من السنة في المواضع التي ذكرها القرآن ونسب عليها من السنة العملية فقط التي لا سبيل لمعرفة إلا بالسنة، خلافاً لعلماء الإسلام.

ومن هنا فإن منهج هذا الفريق من الحدائين بقبول المتواتر فقط مع توسيع شروط التواتر ليصار إلى قبول السنة العملية من العبادات العملية فقط، ثم يأتي في مرحلة لاحقة ليقرأ العبادات نفسها على أنها وسائل لتحقيق المعاني في نفس المؤمن، فهي غير مقصودة بهيئاتها التي مارسها الرسول ﷺ.. ليصل إلى إقصاء السنة كلية عن التشريع أو عن التأثير في حياة الناس؛ لقلة المتواتر ولأن أخبار الآحاد هي الأعم الأغلب من السنة النبوية. وحتى مع قبوله للعبادات بهيئاتها وصورها التي هي عليها فإن مقصد الحدائي ومبتغاه هو حصر الإسلام بهذه العبادات، وإبعاده عن ساحة العمل، وعن السياسة وإدارة حياة الناس ودولها - أي يريد (الإسلام الأمريكي) على حد تعبير أحد رؤساء أمريكا - الذي يمثل صورة علمنة المجتمع والإنسان المسلم ليكون الدين حرية فكرية شخصية، يمارس الإنسان طقوسه بينه وبين نفسه، بينما يعيش واقع حياته وفق قيم المجتمع الذي يعيش فيه، ملتزماً بأنظمتهم مهما كانت مخالفة للمعتقد الذي يحمله، بل يتعايش مع هذه الأنظمة مؤيداً لها ممارساً حياته وفقها لا يخرج عنها. فإذا قيل: هذا الكلام غير دقيق لأن هذا الفريق من الحدائين لا يرفض القرآن مثلاً، بدليل قبوله من السنة العملية ما أشار إليه القرآن.. قيل له: هذا اعتراض صحيح من حيث الظاهر، إلا أنه لا يفند ما قيل سابقاً؛ ذلك لأن الحدائي إذا لم يستطع رفض نص، أو لم يجرؤ على البوح برفض نص مثل القرآن ابتداءً قبله ظاهراً مضطراً.. لأنه سيظهر سيف التأويل الهرمينيوطيقي والتفكيك والنبوية... ليقرأ هذا النص وفق هذه الآليات ليبعده عن ظاهره إلى معنى آخر يتفق مع فكر هذا الحدائي ومعتقدده، ليصير إلى رفضه مضموناً، ما دام النص القرآني - من وجهة نظره - نصاً إبداعياً، فهو حمال أوجه، وهو من الاتساع بحيث يحتمل أي معنى مهما كان بعيداً.

(١) أوزون: جنانية البخاري (ص ١٦)، مرجع سابق.

ومن هنا فإن إنكار المكانة التشريعية للسنة من الميادين التي اقتحمها الحداثي، ففيها إقصاء للسنة عن حياة الناس وعن واقعهم، ورفض لتطبيقها بصفتها مشرعاً للناس في حياتهم الخاصة وفي شؤونهم العامة وإدارة الدول وتنظيم علاقاتها ووضع سياساتها.. وهو ميدان استلزم منه جهداً كبيراً وإطلاعاً واسعاً على التراث، وقراءةً نفعيةً مؤدجلةً له؛ لذا كان القلة منهم من ساهم في هذا الميدان بسهم يذكر، ولكن هذه السهام كانت ضعيفةً يعوزها التسديد العلمي، والقراءة الحيادية للمواضيع التي يبتغي منها صاحبها اكتساب علم، لا تحقيق غاية في نفسه أو غرض في وجدانه، فكان إنكار المكانة التشريعية للسنة ميداناً من الميادين التي يتقلب بينها الحداثي محاولاً إقصاء السنة عن التأثير لعله يجد في أحدها بغيته ويحقق من خلالها مأربه.

* * *
* *
*

المبحث الثالث

إنكار الثبوت التاريخي للسنة

يذهب العديد من الحديثيين إلى إنكار السنة عموماً، وذلك بالقول بأنها ادعاءات نسبت إلى النبي ﷺ، فالنبي لم يقلها ابتداءً، وإنما نسبها إليه من جاء بعده من الصحابة أو التابعين ومن بعدهم حتى جمعت في مصنفات سميت كتب السنة أو الأخبار أو الحديث أو السيرة.. ثم نسبت إلى النبي، ثم أهيل عليها التقديس بتأصيل الشافعي لها لتصبح من الأسس التي يقوم عليها النموذج الإسلامي وحضارته. ولعل البعض يستغرب وجود من ينكر كل هذا الموروث من السنة التي بذل فيها الكثير من جهود العلماء، وقامت عليه صنوف عديدة من العلوم ^(١) التي أخذ يطلبها الجُم الغفير من طلبة العلم وصل تعداداه بالألوف في العصر الواحد.. ولكن هذا الاستغراب لا ينفي حقيقة وجود هذه الفئة من المنكرين لوجود هذه السنة ابتداءً، وإن كانت مسألة السنة ووجودها من القضايا المتحقة تاريخياً، الواضحة واقعياً، إلا أنه وجد من ينكر وجودها، ولعل رد هذا الاعتراض (الإنكار) يبدو سهلاً للوهلة الأولى، ولكن من أصعب الصعوبات توضيح الواضحات، وإثبات البديهيات.

واستند منكرو السنة القائلون بعدم ثبوتها تاريخياً إلى جملة من الأمور، لعل أبرزها أمران: أولهما: تضخيم حركة الوضع في الحديث، وثانيهما: تأخر تدوين السنة إلى ما بعد المائة الأولى من وفاة النبي ﷺ، مما أفقدها قيمتها الثبوتية، ف (لا نعتمد على ما أكمل به الإسلام فيما بعد من سيرة وتاريخ وطبقات وحديث؛ لأن القاعدة أن كل ما دُون بعد مائة سنة من الحدث فاقد لثقة المؤرخ) ^(٢)، حيث بقيت السنة خلال تلك المدة وبعدها تعاني من إشكاليات كثيرة - من وجهة نظر الحديثيين - أفقدت الثقة بها، ويمكن إجمال أقوالهم ومناقشتها على النحو التالي:

(١) مثل علم الإسناد والجرح والتعديل، وعلوم الرواية وأنواعها وعلوم مصطلح الحديث، وعلوم الدراية وفقه الحديث وفهمه...

(٢) جعيط: السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة (ص ٩٤)، مرجع سابق.

النقل الشفاهي والرواية بالمعنى:

يستند الحدائثي فيما يستند إليه لإنكار الثبوت التاريخي للسنة بأنها بقيت طوال مائة عام تقريباً من وفاة الرسول ﷺ تتناقل شفاهاً و (النصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي - ولو لفترة محدودة كالأحاديث النبوية - فإنها تطرح إشكالية أكثر تعقيداً من جانبي المنطوق والمفهوم معاً؛ إذ يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق، ويصبح تحديده أمراً اجتهادياً خاضعاً بدوره لجدلية الكشف والإخفاء) (١). فإذا تم تناقل الحديث النبوي خلال ما يزيد عن قرن من الزمان شفاهة دون تدوين، ورافق ذلك عدم التزام الناقلين بالرواية حرفياً كما سمعوا، بل كانوا يروون الحديث وفق أفهامهم، وما رسخ في نفوسهم من معان.. فإن الثقة بما يروونه تقل أكثر وتصبح قيمة المنقول تكاد تتلاشى ف (النقل الشفاهي فيه بالطبع تحريف مستمر؛ ولهذا فإنه لا يعتد في العلوم المتكونة إلا بالنقل المكتوب، وليس لدى المؤرخين داع صريح لكي يسلكوا على نحو آخر غير هذا المسلك) (٢).

ويذهب فريق من الحدائثيين إلى القول بندرة - بل بامتناع - وجود حديث واحد مروى باللفظ لا بالمعنى، سواء ما حكم عليه المحدثون بالصحة أو بغيره، ف (إنه لا يكاد يوجد في كتب الحديث كلها مما سموه صحيحاً، أو ما جعلوه حسناً، حديث قد جاء على حقيقة لفظه ومحكم تركيبه، كما نطق الرسول به، و.. الصحيح منه.. إن هو إلا معان من فهم بعض الرواة، وقد وجد بعض ألفاظ مفردة بقيت على حقيقتها في بعض الأحاديث القصيرة وذلك في القلة والندرة.. ومن أجل ذلك جاءت الأحاديث وليس عليها من ضياء بلاغته صلوات الله عليه إلا نور خافت أو شعاع ضئيل) (٣). فإن (نصوص الأحاديث لم تدون إلا متأخرة، وخضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهي، الأمر الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث أنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي، وإن كانت الأحاديث ذاتها.. نصوصاً تفسيرية لنوع من الوحي مغاير.. فإن

(١) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ٨٩)، مرجع سابق.

(٢) لانجلوا وسينوبوس (١٩٧٧ م) : المدخل إلى الدراسات التاريخية (ص ١٤٠)، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت (ط ٣).

(٣) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٢٠)، مرجع سابق.

الأحاديث التي بين أيدينا تكون في حقيقتها تفسيراً للتفسير (١) فتفقد أية قيمة، فمسألة ثبوتها ابتداءً مرفوضة ولم ينته النزاع فيه بعد، فإذا أضيف إلى ذلك (أن الاهتمام بالحديث لم يكن موجوداً في القرن الأول) (٢)، تأكد عدم ثبوت السنة عند الحدائي، وأنها أشبه بأساطير وأقوال نسبت إلى محمد ﷺ لإضفاء الشرعية عليها وتأبيدها.

واستنادهم إلى مسألة النقل الشفاهي للسنة طوال مائة عام من وفاة الرسول ﷺ مما ينفي الثبوت التاريخي للسنة.. لا يستقيم؛ وذلك لأن التناقل الشفاهي أحد وسائل تناقل العلم، وأحد وسائل التعلم والتعليم، فهذه الوسيلة ميزاتها العديدة التي منها توصيل العلم مع إيصال الفهم المراد من الكلام، والمتعلم بهذه الطريقة يعيش أجواء العلم وظروف الرواية فتكون أدعى للحفظ، وأقدر على الإدراك، كما ويوفر هذا الأسلوب جو العلم والحوار بين المتلقي والمدرس، فيتم الوقوف على المبهمات وكذا السؤال عن غير الواضحات، ويسلم المتعلم من الوقوع في إشكاليات التصحيف وأخطاء النسخ.. إلخ. كما أنه يستدرك عليها أيضًا سلبيات لعل أهمها التعرض لآفة النسيان وخطره.

ولكن الحدائيين يصورون مسألة الكتابة وتدوين العلم وكأنها الطريق الأوحده لحفظ العلم وتناقله.. بالرغم من أن التدوين بذاته لا يسلم من العديد من السلبيات التي يمكن الاستناد إليها للطعن بالسنة وللقول بعدم ثبوتها، وذلك بطرح عدد من الأمور؛ منها: أن من يضع الحديث في المروي شفاهاً لا يعجز عن وضعه كتابةً أو إدخاله في كتاب؛ ولذا وضع نقاد الحديث شروطاً لحفظ الكتاب وضمان سلامته من العبث حتى يتم الوثوق به، كما ناقشوا مسألة أيهم يقدم الرواية من الكتاب أم من الحفظ؟ وكثير من نقاد الحديث يفضلون التحديث من الحفظ على القراءة من الكتاب؛ لأن إشكاليات التدوين والقراءة.. في بعض الأحيان تفوق الإشكاليات التي ترد على الحفظ (٣).

ومنها: أن اللغة العربية في الجاهلية وعهد الإسلام الأول وحتى العهد الأموي لم

(١) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ١٠٠)، مرجع سابق.

(٢) جعيط: تاريخ الدعوة المحمدية في مكة (ص ٣٧)، مرجع سابق.

(٣) مثل الإدخال في الصحيفة ما ليس من حديث الشيخ، تعرض الكتاب للتلف كلياً أو جزئياً كالأرضة والعفونة والقوارض، ووقوع الشيخ في التصحيف في الكتاب.. وغيرها الكثير مما هو مثبت في كتب مصطلح الحديث.

تكن منقوطة الحروف ولا مشكلة بالحركات، مما يعني إمكان التصحيف في ألفاظ الحديث بحيث يقرأ اللفظ المكتوب خلاف ما لُفِظ به شفاهًا، بينما في النقل الشفاهي تنتفي هذه الإشكالية؛ لذا كان اعتماد العرب لطلب العلم على التلمذ على يد أستاذ يسمع منه ويعلمه، وكان تناقل القرآن الكريم - وما زال حتى عصرنا هذا - يتم بتناقل المكتوب في السطور مع السماع والتلقي من الأستاذ (الشيخ) مباشرة؛ لأن اللغة العربية من الاتساع ما يجعل معنى الكلمة الواحدة يختلف باختلاف الحركات أو باختلاف السياق أو باختلاف نبرة الصوت، فكلمة (فَقَسَتْ) يختلف معناها في جملة (فَقَسَتْ البيضة) بمعنى « انكسرت » عن قول: (فَقَسَتْ قلوبهم) أو قولك: (طليت البيضة بالجير فَقَسَتْ البيضة) بمعنى اشتدت.. فالسياق ونبرة الصوت تغيران من المعنى في بعض الكلمات وبعض الأحوال، فيكون التناقل الشفاهي أثبت علمًا من التناقل الكتابي.. ومن هنا كانت (الوجدادة) عند علماء الحديث من أقل مستويات التلقي وأدناها، بينما كان التحديث من أعلاها وأقواها.

وأيضًا فإن مناهج التدريس والتعليم اليوم تعتمد أسلوب التناقل الشفاهي للعلم، وتقدمه على الدراسة بالانتساب، والتواصل المباشر مقدم على التراسل عن بعد لما في التناقل المباشر من ميزة على التداول للعلم من خلال الكتاب أو الاتصال عن بعد.. وما ذلك إلا لأن التناقل الشفاهي المباشر فيه من الفوائد العلمية وصناعة شخصية الطالب العلمية ما ليس موجودًا في غيره من الأساليب التعليمية، فنقل الحديث شفاهًا مما يميز هذا العلم ولا يعيبه، مع عدم إغفال المنهج العلمي الذي وضعه نُقَّاد الحديث في قبول الروايات ورفضها، ومعلوم أن القراءة والتعلم من الكتاب وحده يوقع صاحبه في إشكاليات وأخطاء علمية ومنهجية لا تصلح منفردة لتكوين الشخصية العلمية.

أما مسألة الرواية بالمعنى فهي من المسائل التي ركز عليها الحداثيون كثيرًا؛ للتقليل من شأن الحديث النبوي، وإنكار ثبوته؛ ليصفوا ما وصل إلينا من روايات حديثة بأنها تفسير للتفسير.. ولكن يمكن القول: إن الرواية بالمعنى إنما وضعت عند رواة الحديث من باب الاحتياط، والأمانة في أداء العلم، وعدم الجزم بما يروونه، تمامًا مثل ما هو مقرر عند أهل العلم اليوم بأن من صفات البحث العلمي عدم الجزم بما وصل إليه الباحث

من نتائج، مهما كان متأكدًا من دقتها؛ لذا يكثر في البحوث قولهم: (لعل، وقد، وربما)، وغيرها من العبارات غير الجازمة.. ورواة الحديث ونقاده هم أهل علم؛ ونقله علم، لذا فإنهم وضعوا قاعدة الرواية بالمعنى؛ لعدم الجزم بدقة نقلهم للرواية، سواء نقلت حفظًا شفاهًا، أم نقلت كتابةً قراءةً، فقد يقع الخطأ هنا أو هناك على حد سواء. منهج علماء الحديث النقدي عالج مسألة الرواية بالمعنى فكانت الرواية - لاتساع طالبي الحديث النبوي وكثرة رواته - لا يقتصر وجود الحديث عند راو واحد، بل تعدد رواته، فقام نقاد الحديث بجمع الرواية الواحدة من مختلف الرواة، ثم إجراء مقارنات روايات الحديث الواحد مع بعضها، وتمييزها ونقدها، مبينين موضع الاتفاق بينهم وموضع الاختلاف، فيثبتوا الرواية باللفظ ويشيرون إلى ما ترجح لديهم بأنه رواية بالمعنى، ومن خلال هذه العملية النقدية ظهرت بعض أنواع علوم الحديث مثل: (المصحف، المدرج، المضطرب، الشاذ، المعلل ..) وغيرها من علوم الحديث المبنية على الرواية بالمعنى، أو التي تعد الرواية بالمعنى أحد أسباب ظهورها.. فميز نقاد الحديث بين الروايات المروية بالمعنى عن تلك المروية لفظًا من خلال جمع طرق الحديث، وبيان موضع الموافقة وتمييزه عن موضع المخالفة، بل نص علماء الحديث على أهمية جمع طرق الحديث والوقوف عليها (فقال يحيى بن معين: لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهًا ما عقلناه.. وقال أحمد بن حنبل: الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه والحديث يفسر بعضه بعضًا.. وقال علي بن المديني: الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه.. وقد أنشد العلامة محمد بن محمد العلوي الحسيني قائلاً:

قد قلت فالقول معروف بقائله وليس عالم أمر مثل جاهله
إذا أتى خبر تفرى الشكوك به ولم يبن لك فانظر طرق ناقله
لا تنظر السيف وانظر أثر مضربه ما جوهر السيف إلا كف حامله^(١)

دلالة على تحريمهم لروايات الحديث الواحد، فلا يقبلوا الحديث إلا إذا جمعه من عدة مصادر مختلفة ليقوموا بعمليات المقارنات النقدية، لاستخراج الإشكاليات التي

(١) نقلًا عن الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت البغدادي (ت ٤٦٣ هـ): الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٢١٢/٢)، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف - الرياض (ط ١) ، (١٤٠٣ هـ) .

قد توجد في الحديث موضوع الباب؛ تجنبًا للآفات التي قد تنجم عن الرواية بالمعنى. والرواية بالمعنى كانت الاستثناء، والأصل هو الرواية باللفظ؛ وذلك لأن السمة الغالبة العظمى من أحاديث النبي ﷺ ذات متون قصار، وكلمات محصورة معدودة يسهل حفظها من السامع، مع سهولة العبارة ودقتها، فكانت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تقول: «إن النبي ﷺ كان يحدث حديثًا لو عده العاد لأحصاه» ^(١)، وفي رواية أخرى قالت: «ما كان رسول الله ﷺ يسرد كسر دكم هذا، ولكنه كان يتكلم بكلام يبينه، فصل، يحفظه من جلس إليه» ^(٢)، فكانت الرواية باللفظ لقلة الكلام ودقته في الدلالة على المعنى أسهل من الرواية بالمعنى، مع قصر النص الحديثي وشغف الصحابة لطلب العلم وحبهم لرسولهم ﷺ والمحبة يحفظ كل سكتة وكلمة محبوبه، وكان حال التابعين مع الصحابة كحال الصحابة مع رسول الله ﷺ، وهكذا إلى أن تم تدوين الحديث في مصنفات جامعة، فكانت الرواية بالمعنى - إن حدثت - تكون في مرحلة النقل الشفاهي التي انتهت بتدوين الحديث؛ أي: تكون الرواية بالمعنى في القرن الهجري الأول - حسب رأي معظم الحداثيين - وهذا القرن مع ما قبله يعد أهله أهل العربية فصاحةً وبيانًا، فإذا رَوَوْا بالمعنى لم يخرجوا عن أصل الخطاب، فهم أهل اللغة والحجة فيها، مع قلة وقوع الرواية بالمعنى، فكانت جل الروايات باللفظ لما تقدم ولأسباب كثيرة جعلت حفظ حديث النبي ﷺ أسهل من روايته بالمعنى.

أما القول بقلة الاهتمام بالحديث لدى القرن الأول فهذا قول باطل، بل اهتمامهم العظيم بالحديث إنما هو ثابت واقعيًا ونقلًا بموجب الروايات الكثيرة التي تمثل الواقع الاجتماعي المشخص لحال الصحابة رضوان الله عليهم، وما استدلل به الحداثيون من روايات تناقض هذا الأصل هي روايات غير صريحة الدلالة على مرادهم، وهي في الوقت ذاته لا تخلو من مقال أو وهن أو ضعف، مما يبطل الاحتجاج بها على الوجه الذي أراده الحداثيون من حيث المفهوم ومن حيث الثبوت، فأهل القرن الأول اهتموا بالغ الأهمية بالحديث النبوي، بدليل نقلهم إلينا كل صغيرة وكبيرة، وشاردة وواردة، عن حياة النبي ﷺ وسكناته وروحاته وهيئته ولبسه وطعامه وشرابه، ومشيه

(١) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب المناقب / باب صفة النبي ﷺ (٦٩١/٦)، مصدر سابق.

(٢) الترمذي: السنن، كتاب المناقب / باب في كلام النبي ﷺ (٦٠٠/٥)، مصدر سابق.

وجهاه... فلم تنشأ شخصية تحت الأنوار، ولم تحظ شخصية بالتغطية الكاملة كما حظيت شخصية محمد ﷺ... وهذا دليل على عظيم اهتمام الجيل والقرن الأول بحديث نبيهم ومرشدهم وقائدهم وحبيبهم محمد ﷺ.

القول بأن الحديث والسيرة أساطير من نسج الخيال ونقل لانطباعات الرواة وليست من كلام النبي ﷺ وفعله على الحقيقة:

ذهب فريق من الحداثيين لإنكار الثبوت التاريخي للسنة من خلال القول بأن السيرة النبوية نوع من (الخيال في نسجها حياة متماسكة معقولة للنبي بالرغم من التناقضات)^(١)، فتمزوج الحياة الإسلامية والدولة الإسلامية الأولى ما هو إلا تخيلات إسلامية، ف (في الواقع أن نموذج المدينة الأكبر ما هو إلا من اختراع المتخيل الجماعي لأجيال متتالية من المؤمنين الذين أسقطوا على الزمان والمكان التدشينين » للدولة الإسلامية « (٦٢٢ - ٦٣٢ م) الحضارة المتنمجة والمثالية للسلطة العادلة والمقدسة والشرعية)^(٢).

وهذا الموقف لا يذكر أصحابه دليلاً عليه لا عقلاً ولا نقلاً، فهو نوع من إلقاء الكلام جزافاً - من وجهة النظر المنطقية الصرفة - بينما هو بمثابة قراءة إبداعية تفكيكية - من وجهة النظر الحداثية المعاصرة - وهي قراءة مقبولة وفق نماذجهم التي سيتم الوقوف عندها لاحقاً، ف (نحن نعلم أن هيغل كان يتحدث عن الكليانية الأخلاقية المرتبطة بالاستذكار الحيني والاسترجاعي للمدينة الإغريقية وللجماعات المسيحية الأولى، ونحن نجد معادلاً لهذه الفكرة في تعلق المسلمين بمثال أخلاقي أعلى لا يمكن تجاوزه، هذا المثال الذي كان قد تجسد في شخصية النبي ﷺ وأصحابه أو صحابته. من المعلوم أن الأحاديث النبوية ما انفكت تتزايد وتنتشر طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وهي تعبر عن مجمل القيم الأخلاقية - الدينية المعظمة والمبجلة من قبل مختلف الفئات الاجتماعية في أوضاعها الحياتية المتنوعة، كما أنها مسقطة على النماذج المثالية المقدسة للسلف الصالح)^(٣)، فالسيرة والحديث النبوي

(١) جميعاً: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة (ص ١٥٢)، مرجع سابق. وانظر (ص ٢١٢، ٢١٣).

(٢) أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر (ص ١٧٥)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق (ص ١٨٥).

من نسج الخيال الجمعي للأمة لإيجاد نصوص تتطابق مع القيم المثالية ومع النموذج الخيالي المفترض، وهي غير موجودة على أرض الواقع، ولم تتحقق يوماً في الوجود. ف (الحديث النبوي في نهاية الأمر تمثل لما استوعبه المحدثون فيما بعد أو كما فهموه، ففيه جانب كبير من ذات الراوي وثقافته ووعيه، فنقل التاريخ لا يعكس التاريخ كواقع وأحداث) ^(١)، فمؤدى هذا الكلام رفض الروايات، وقراءتها على أنها انعكاسات لما يجول في نفس الراوي، ولما هو مستقر في خياله، ولا علاقة بين المروي وبين الحدث المعاش.

ولكن قبول هذا الكلام يستلزم قبول الكلام التالي: إن ما نقل إلينا من أحداث الحروب العالمية، بما يسمى الحرب العالمية الأولى والثانية.. إنما هي انعكاسات، ورسم للمخيل الشعبي الأوروبي المغرم بالصراعات والقتل على نموذج (رعاة البقر)، وما نقل إلينا من صور ما هي إلا تمثيل وتجسيد لهذه الروايات، على شكل أفلام بطولية، يتدئ السيئ فيها بالعدوان، ويلحق خسائر فادحة في خصمه (الخير) البطل، حتى إذا كاد أن يقضي عليه، استيقظ هذا البطل من ضعفه، وشحن قوته، وانقلب الأمر لصالحه، فهزم الشرير في اللحظات الأخيرة.. فالشرير هنا تمثل في ألمانيا النازية وبالدولة العثمانية الإرهابية، والبطل تمثل في بريطانيا وأمريكا والحلفاء.. فهذه القراءة للحروب العالمية ينبغي أن توصف بأنها قراءة إبداعية، وإن كانت تضرب صفحاً عن كل الأحداث والمآسي والانتصارات والهزائم وقتل الأرواح التي فتكت بالإنسانية والحياة في هذه الحروب..

وكذلك يمكن القول عن وصول الإنسان إلى القمر بأنها أفلام سينمائية تعكس الخيال الأمريكي المتمثل في غزو الفضاء، فتجسد بهذه الصور المتخيلة.. فَرَفُضُ هذه القراءات لكونها غير منطقية ومخالفة لما استقر عليه الواقع العلمي يستلزم رفض ادعاء أن الأحاديث النبوية والسيرة نسيج الخيال المجتمعي.. فهذه كتلك إنكار للحقائق، وتجاوز عما هو ثابت تاريخياً، متحقق واقعياً، كمن ينكر وجود مرحلة جاهلية عربية قبل الإسلام، ووجود مرحلة جاهلية إنسانية في عالمنا المعاش.

(١) حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٢٤٤، ٢٤٥)، مرجع سابق.

تعارض الأحاديث النبوية ووجود اختلافات بين رواياتها:

ذهب بعض الحدّاثين إلى إنكار الثبوت التاريخي للسنة، بدعوى تعارض الأحاديث مع بعضها، واختلاف الروايات فيما بينها، مما يعني أنها وضعت حسب الظروف الزمنية للرواة، مما اقتضى تغييرها عبر الزمان وكلما تغيرت الظروف، مما يفسد الاستدلال بها، فهي - في نظره - افتراءات، فعند دراسة محمد هيكمل حياة محمد ﷺ ذهب للقول: (إنني لم آخذ بما سجّلته كتب السيرة وكتب الحديث، ولم أنهج في التعبير عن مختلف الحوادث بنهجها.. وأول هذه الأسباب ما بين هذه الكتب من خلاف في رواية الكثير من الأمور المنسوبة إلى النبي العربي منذ مولده إلى وفاته، فقد لاحظ الذين درسوا هذه الكتب أن ما روته من أنباء الخوارق والمعجزات ومن كثير غيرها من الأنباء كان يزيد وينقص دون مسوغ إلا اختلاف الأزمان التي وضعت هذه الكتب فيها، فقديمتها أقل رواية للخوارق من متأخرها، وما ورد من الخوارق في الكتب القديمة أقل بعداً عن مقتضى العقل مما ورد في كتب المتأخرين) ^(١)، وكذا الاختلاف في روايات أول ما أنزل من الوحي ^(٢) وغيرها من المواضيع التي تعارضت فيها الروايات الحديثية، فحكموا برّد الحديث جملة والقول بعدم ثبوته وأنه منحول من قبل الرواة وتم وضعه باختلاف الأزمان.

ومسألة اختلاف الروايات وتعارضها أفرد له المحدثون باباً خاصاً من علوم الحديث، وألفوا فيه مؤلفات عدة بدأت منذ عهد مبكر، وأقدم ما وصل إلينا منها ما كتبه الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) حيث أفرد له ﷺ باباً واسعاً في كتابه (الأم) لحل تعارض الآثار، بلغ قرابة المجلد الكامل وهو مطبوع بهامش المجلد السابع من كتابه (الأم) وطبع منفصلاً بعنوان اختلاف الحديث، وكتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ) الذي تناول الأحاديث المتعارضة سواء مع بعضها أو مع العقل أو مع العلم الطبيعي أو مع ظاهر القرآن الكريم.. وتوالت المؤلفات في هذا الباب من علوم الحديث، فمن كتب في علوم الحديث جملة أفرد لـ (معرفة مختلف الحديث) باباً خاصاً ^(٣).

(١) هيكمل: حياة محمد (ص ٤٧، ٤٨)، مرجع سابق.

(٢) انظر: أوزون: جنابة البخاري (ص ٣٣ - ٣٦)، مرجع سابق.

(٣) مثل ابن الصلاح في كتابه علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح، حيث أفرد النوع السادس =

وقد تعامل أهل الحديث ونقاده مع هذه المسألة بحجمها، وعالجوا كل حادثة وفق ظروفها وملاساتها.. ولكن بعض الحداثيين أرادوا من إثارة هذه القضية وتضخيمها إفقاد الثقة بالحديث النبوي عمومًا، ورفضه ابتداءً، ولكن الذي عليه علماء الإسلام أنه إذا وجد تعارض بين الأحاديث نظروا في هذا التعارض، وميزوا بين ما هو تعارض حقيقي وبين ما ليس بحقيقي؛ أي ميزوا بين الحالات التي يمكن الجمع فيها وما لا يمكن الجمع فيها، فنظروا إلى الروايات المتعارضة، فإذا كان أحدها مرجوحًا ولا يصح وفق مناهج علماء الحديث أقصوه وأخذوا بالرواية الثابتة الصحيحة، أما إذا كانت الروايتان - وفق مناهج أهل الحديث - ثابتتين نظروا في التعارض، فإذا كان التعارض غير حقيقي لجأوا إلى الجمع، كأن تكون كل رواية متعلقة بحادثة تختلف عن الأخرى، أي الحكم بتعدد الوقائع.

وإذا كان التعارض ناشئًا عن سوء فهم لإحدى الروايات صوّبوه.. وهكذا، أما إذا كان التعارض حقيقيًا - أي تعذر الجمع - لجأوا إلى ترجيح إحدى الروايات المدعمة بالأدلة النظرية والعقلية إسنادًا ومتنًا، كأن يكون إحداها ناسخة والأخرى منسوخة، أو تكون إحداها رواية بالمعنى والأخرى مروية باللفظ.. وهكذا، أما إذا تعذر الترجيح ردوا الحديث وحكموا عليه بالاضطراب، وإن لم يتوصل أحدهم لفهم سليم توقف بالحديث ولم يرده؛ فلعل ما لم يقف عليه يهيئ لآخر معرفته وفهمه على وجهه، فمنهج علماء الإسلام أن إعمال النص مقدم على إبطاله أو رده ما لم يجدوا مسوّغًا شرعيًا مقبولًا أو معتمدًا، وهذا فارق جوهري بين أسلوب تعاطي الحداثي مع النص النبوي، وبين أسلوب تعامل المحدث الإسلامي مع ذات النص.

ومسألة التعارض بين النصوص محتملة الوقوع في كل وقت، وفي أي زمن، فأحكام ومواد القوانين في زماننا وفي أعظم دول عصرنا تتعارض وتتناقض في أحيان كثيرة، مما استدعى وجود محاكم دستورية لتفسير القوانين، ولحل التعارض بين مواد القانون نفسه، أو بين مواد القانون وبين الدستور بالدولة الواحدة، فوجود هذا الاختلاف بين القوانين لا يستلزم القول برد القوانين جملةً، ما دام إمكان التوضيح قائمًا، وحل التعارض ممكنًا.. أما إذا تعذر حل التعارض يتم اللجوء إلى إعمال أحد النصوص وإيقاف الآخر، أو تجميد

= والثلاثون للحديث عن معرفة مختلف الحديث، ومن أفرد مختلف الحديث بالكتابة الطحاوي حيث ألف كتاب «مشكل الآثار» وهو كتاب كبير جدًا في موضوعه، وغيرها من المؤلفات العديدة في هذا الباب من العلم إلى يومنا هذا.

العمل بهما معًا لحين البت من جهة الاختصاص بالمسألة.

ولعل لقائل أن يقول: إن هذا جائز بالنسبة للقوانين التي هي من وضع البشر واحتمال الوقوع في الخطأ وارد بل كبير، ولكن السنة وحي، والوحي لا يمكن تناقضه أو تعارضه، فيستلزم قياسكم على القوانين أن تقولوا بأن السنة ليست وحيًا، أو أن تقولوا بأنها وحي فيبطل قياسكم. وهذا الاعتراض له وجهته، ولكن تم سياق هذا المثال للقول بأن التعارض يحتمل وقوعه، وأن وقوع التعارض لا يستلزم إلغاء أساس المسألة ابتداءً، أو رد السنة أو القانون جملةً، وإخراجها من ساحة تنظيم حياة الناس.. والسنة النبوية وحي من الله متجسد في حياة البشر بتطبيق النبي ﷺ لأحكام الوحي على البشر، وتناقله المعاشون له، واختلفت مداركهم ومشاهداتهم لهذا التطبيق في بعض الأحيان، فنقل أحدهم ما أدركه فكان إدراكه قاصرًا، حيث شاهد المنسوخ ولم يسمع بالناسخ، أو نقل ما هو عمل مخصوص، ولم يدرك الحكم العام.. وهكذا، فاحتمال وقوع الخطأ البشري في تناقل الحديث النبوي ممكن، ولا ينكره أحد، ومن أجل ذلك نشأت علوم الحديث المختلفة، ولكن أن يطرأ بعض الإشكال مهما كثر لا يسوّغ القول برد أساس الأمر جملةً، فظهور الدول استلزمه ظهور مشاكل كبيرة جدًا، أنشئت المؤسسات لحلها ومعالجتها، استلزمت العديد من الجهود الجبارة والأموال الطائلة، ولكن هذا لم يسوّغ لأحد الذهاب إلى رفض وجود الدول وأنظمتها.

التشكيك بمنهج نقد الحديث لدى المحدثين وعجزه عن تنقية الحديث من الشوائب والموضوعات:

اعتمد فريق من الحداثيين التشكيك بمنهج علماء الحديث ونقاده في تنقية ما اعتري رواية الحديث من إشكاليات وأخطاء لحقت بالحديث نفسه، واستندوا بهذا التشكيك على منهج وأدوات لتزييف الحقائق، والقراءة المغرضة لبعض المواضيع من جهة إما جهلاً وإما تزييفاً للحقائق عن تعمد وعلم مثل قول أحدهم: إن أهل الحديث ونقاده (اعتبروا الحديث الموضوع صنفاً من أصناف الحديث الضعيف التي لا يعمل بها إلا في الفضائل)^(١)، فلا يوجد - بضوء اطلاعي - من أهل الحديث ونقاده من قال

(١) البناء: نحو فقه جديد (١٠٩/٢)، مرجع سابق.

بالعمل في الحديث الموضوع لا بالفضائل ولا بغيرها، فالموضوع لا يثبت شيئاً ولا ينبنى عليه حكماً عند المحدثين.

أو بذكر بعض الاعتراضات وقراءة بعض المواقف وفق المناهج الغربية أو وفق الملاحظات التي يرونها موضوعية من جهة ثانية، ومن هذه الملاحظات القول بأن نقاد الحديث إنما اعتمدوا على النية الحسنة لدى الرواة لقبول رواياتهم دون تمحيص أو تدقيق لما يروونه، ف (إنتاج النص المركب على هذا الحديث... لما اعتُقد أنه أصل نبوي في حال توافر المقاصد والنوايا البريئة ذاتياً ومثلاً ومن ثم موضوعاً خصباً لاخرقات خصبة انطلقت من الوضعية أو الوضعيات الاجتماعية المشخصة)^(١). فنقاد الحديث إنما اعتمدوا على ظاهر حال الراوي، وعلى حسن نيته في قبول رواياته، وإنما الأصل البحث عن الصدق الذاتي للمروي أو للنص الحديثي موضوع الرواية، وليس الأمر متعلقاً بشخص الراوي كما يفعل المحدثون.

ومن الاعتراضات التي أوردوها على منهج المحدثين في النقد أنهم لم يتمكنوا من التخلص من جميع الأحاديث الموضوعية، بسبب أن هذه الموضوعات كان عليها العمل عند الناس (ومع أن الفقهاء استخدموا عبر نشاطهم التفقيهي التنظيري طريقة الجرح والتعديل... واكتشفوا غيرها مع آخرين من الجماع والباحثين مجموعات ضخمة من الأحاديث الموضوعية (الكاذبة) إلا أنهم لم يستطيعوا أن يفعلوا الكثير، حيث كانوا يلاحظون أن هذه الأحاديث ظلت قائمةً ومعمولاً بها من قبل جموع واسعة من المؤمنين، وذلك بفعل النقل الاجتماعي الذي حققته لديهم عبر تراكم تاريخي وتراثي جديد، وكان من نتائج ذلك أن تراكمت الترسنة الحديثية على نحو هائل)^(٢) وهذه المواقف كونت صورةً نمطيةً عن مناهج المحدثين لدى الغرب، فأثبتوها في موسوعاتهم وكأنها مسلمةٌ صحيحةٌ وقام الحداثي العربي بأخذها عنهم دون تمحيص أو مناقشة، فقد (جاء في دائرة المعارف الإسلامية تحت مادة (الحديث).. مع أن المسلمين كانوا يلعبون واضعي الأحاديث ومن يذيعها بين الناس عن سوء قصد، إلا أنه ثمة اعتبارات مخففة

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ٧٠، ٧١)، مرجع سابق.

(٢) السابق (ص ٦٢، ٦٣)، وهذا الموقف وغيره مما أخذه الكاتب من الفكر الغربي وأخذه من مونتغمري وات: الفكر السياسي الإسلامي (ص ١٠٠)، كما ذكر هو في الموضع نفسه.

أخذ بها في بعض الأحوال، وبخاصة إذا كان الحديث الموضوع يتناول بعض العظات أو التعاليم الخلقية (١).

فكان دور الحداثي العربي المعاصر أن يأخذ هذه الصورة المكونة في الغرب بمصادر استشرافية، ليكررها على أنها ثوابت معرفية وإن كانت حقيقة هي قراءات مغرضة. أما اعتماد مناهج المحدثين على النوايا الحسنة للرواة، وأخذهم بظاهر حال الراوي.. فهذا يرفضه واقع النقد الحديثي لدى نقاد الحديث، بل كان نقدهم لروايات من ظاهره الصلاح شديداً، حتى اشتهر بين النقاد مقولة يحيى بن سعيد القطان: (لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث) (٢) كناية عن وقوع الأخطاء في رواياتهم رغبة منهم لإصلاح الناس وترغيبهم بالدين، فيضعوا الأحاديث ويخطئوا بالرواية بعدم تمحيصهم لها.. فحسن نيتهم لم يشفع لهم ليتجاوز النقاد عن أخطائهم كما يقول الحداثيون، أما كون الأحاديث الموضوعية كثرت وانتشرت بين الناس مما أفقد المحدثين القدرة على السيطرة عليها.. فهذا كلام فيه نظر شديد، وذلك إذا كان المقصود انتشار القصص بين الناس مما لا يسمن ولا يغني من جوع بسبب موضوعه الثانوي، أو لكون الفئة المنتشرة بينها ليست من أهل الفتيا أو الحل والعقد، فهذا لا يقاس عليه، وليس بذي بال شديد؛ لكونه لا يتبني عليه عمل.. ولكن هذا الحديث الموضوع من قبل الزهاد والصالحين تم إقصاؤه عن ساحة العلم باستدلال الفقهاء، فلم يقيموا أحكاماً وفقهه، ولم يأخذوا به، بل رفضوه بسبب حكم نقاد الحديث عليه بالوضع، فأصبح غير صالح للأحكام ولا لفضائل الأعمال إن كان موضوعاً، وإن وقع استدلال به فهو مع ندرته من قبيل الخطأ أو عدم علم الفقيه بحال هذه الرواية، وبمجرد وقوفه على حالها يضرب بها عرض الحائط؛ لذا كان مما اشتهر عن الفقهاء:

(١) دائرة المعارف الإسلامية (٣٧٤/٧)، نقلاً عن بهاء الدين: المستشرقون والحديث النبوي (ص ١٩٥). وأشار إلى أنه أخذته نقلاً عن gold ziher, muham stud (جولد زيهر: دراسات محمدية).

(٢) أخرجه مسلم: مقدمة الجامع الصحيح (٥٤/١)، مصدر سابق، ثم قال مسلم بعد سوجه رواية القطان قال: (يقول: يجري الكذب على لسانهم ولا يتعمدون الكذب). انتهى. وانظر: ابن عدي، أبو أحمد عبد الله الجرجاني (ت ٣٦٥ هـ) : مقدمة الكامل في ضعفاء الرجال (٢٤٦/١)، تحقيق عادل أحمد وعلي معوض، الكتب العلمية - بيروت (ط ١) ، (١٩٩٧ م).

(إذا صح الحديث فهو مذهبي) ^(١) اعتمادًا على الصحيح فقط.

وحقيقة نقد الرجال وفق منهج الجرح والتعديل عند أهل الحديث لا يقوم على نقد ظاهر حال الراوي ولا نقده من جهة نيته الصالحة اعتمادًا على البراءة الأصلية... بل عندما يوثق نقاد الحديث راويًا ما إنما يوثقونه اعتمادًا على رواياته، فإذا غلب على رواياته الصحة بموافقتها للواقع وللمجموع روايات الثقات، وكثر ذلك منه، حكموا عليه بالتوثيق على درجات، كما هو مثبت ومعلوم لدى نقاد الحديث ^(٢)، أما إذا غلب على مروياته الخطأ ومجانبة الصواب، وذلك بعد جمع روايات الحديث الواحد وإجراء المقارنات بينهما فيتبين موطن الخلل فيبحث عن مسببه فيعلم الراوي المتقن ويتم تمييز غير المتقن.. فالعبرة بالمروى لا بالراوي، كون المادة (النص) المروى هو أساس إصدار الحكم على الراوي فيسببه بالعدالة أو بالضعف.. فأساس النقد الخارجي عند أهل الحديث للمرويات إنما هو مبني على النقد الداخلي الذي هو سبب إصدار الحكم على الراوي ^(٣).

وقد استدلووا على عجز منهج المحدثين عن إبعاد الموضوع وتنقية الحديث النبوي من الشوائب بأن البخاري رحمه الله جمع كتابه الصحيح من ستمائة ألف حديث ^(٤).. ولكن من وجهة نظر أخرى يمكن قراءة فعل البخاري باختياره أربعة آلاف حديث من مجموع ما لديه الستمائة ألف رواية، على أن هذا الفعل إنما يدل على صرامة منهج المحدثين ودقته، بحيث إن البخاري اختار هذا العدد القليل نسبيًا من هذا المجموع الكبير نسبيًا، آخذين بعين الاعتبار ما أورده علماء الحديث من ردود على هذه الشبهة ^(٥).

(١) كما اشتهر عن الشافعي وغيره. انظر: النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف (ت ٦٧٦ هـ): المجموع شرح المذهب (٩٢/١)، شركة العلماء.

(٢) وقد تفاوتت عبارات التوثيق أو التضعيف ومراتبها حسب شدة أخطاء الراوي في الرواية أو قلتها، ونوع الخطأ ودرجته ومجاليه، فبعض الرواة قد يوثق في موضوع معين ويضعف في غيره، مثل ابن إسحاق حكم عليه بالتوثيق في المغازي بينما ضعف في غيرها، وقد يوثق راو في رواياته عن شيخ، ويضعف في رواياته عن شيخ آخر، وكل ذلك يتم بناءً على فحص مرويات الراوي بدقة كما فعل أهل الحديث ونقاده.

(٣) سيتم تناول مسألة النقد الداخلي والنقد الخارجي في موضع لاحق إن شاء الله.

(٤) تيزيني: النص القرآني (ص ٦٣)، مرجع سابق.

(٥) مثل عدم إرادة البخاري جمع الصحيح وأن ما أراد أن يجمع في الصحيح ولم يرد الاستقصاء، وأن موضوع كتابه هو الأحكام، فما كان من أحاديث غير الأحكام لم يكن مقصودًا لدى البخاري أو مستهدفًا لديه، وأن هذا =

بل يمكن القول بكل ثقة واطمئنان أن علماء الحديث ونقاده إنما أبدعوا علماً قوياً مترزناً في النقد، وكان هذا العلم النقدي الحديثي إنتاجاً إسلامياً خالصاً، غير مقتبس لا من مصدر إغريقي يوناني، ولا من فلسفة غنوصية ولا فكر براهمي (نسبة إلى البراهمة)، فإذا كان الإسناد خصيصة للعرب، فعلم الرواية كلها خصيصة اختص بها المسلمون، ومنهج النقد الحديثي كذلك، وقد استطاع هذا المنهج تنقية الحديث النبوي من الشوائب، وإقصاء الموضوعات منه، فكثير من الموضوعات أقصيت من الوجدان الإسلامي، ولولا وجود المؤلفات المختصة بذكر الأحاديث الموضوعية، وكتب الضعفاء التي ذكرت نماذج من أخطاء الرواة، والتي كانت بعض الأحاديث الموضوعية مذكورة فيها على سبيل الاستدلال.. لولا ذلك لما وصلنا الكثير من الأحاديث الموضوعية ولما علمنا بوجودها ابتداءً..

ومن هنا فإن هذا العلم النقدي الإسلامي الخالص قدم حلولاً جذرية، وكان له آثارٌ واقعيةٌ ما زالت إلى الآن، تجعل الباحث يطمئن إلى هذا العلم، بل إن من ينتقده من الحداثيين لا يكاد يدرك من هذا العلم شيئاً، فهذا العلم وضع ثم استقر ثم نما وتطور حتى أصبح وارف الظلال، لا تدرك جوانبه بمطالعة كتاب هنا أو قراءة نبذة عنه في موسوعة هناك.. بل من يريد إدراك هذا العلم، أو جزءاً منه، عليه قضاء فترات طوال في أتون البحث الحثيث، والعمل المتواصل بهمة طالب العلم المجتهد.. وهذا لا ينفي حاجة هذا العلم إلى استمرار النمو فيه، فلا وجود لعلم أغلق باب الجديد فيه، بل كل العلوم - ومنها منهج نقد الحديث - بحاجة إلى فحول العلماء ليواصلوا عملية البناء، ويزيدوه قوةً ومتانةً، و « الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها »^(١).

= الرقم الستمائة ألف إنما هو للروايات الحديثية وليست للمتون، فاختلاف راوٍ في السند يعد روايةً مختلفةً، وغيرها من الملاحظات على هذا القول.

(١) وهو حديث مروي عن رسول الله ﷺ ولا يصح وقد أخرجه الترمذي في سننه، كتاب العلم / باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة (٥١/٥) ح (٢٦٨٧)، بلفظ « الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها » ثم قال الترمذي: (هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإبراهيم بن الفضل المدني يضعف في الحديث من قبل حفظه)، كما أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد / باب الحكمة (١٣٩٥/٢) ح (٤١٦٩)، وذكره ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال، بترجمة إبراهيم بن الفضل راوي الحديث (٣٧٤/١) ثم قال: (وهذه الأحاديث التي أملتيتها مع سواها عن إبراهيم.. مما لم أذكره، فكل ذلك غير محفوظ ولم أر في أحاديثه أو حش منها.. ومع ضعفه لا يكتب حديثه، وعندي لا يجوز الاحتجاج بحديثه). انتهى (٣٧٦/١)، مصادر سابقة.

تضخيم الإسرائيليات والمسيحيات، والاستشهاد بقول: « ثلاثة ليس لها أصل... »:

ومن وسائل الحداثيين لإنكار الثبوت التاريخي للسنة تضخيم ما دخل الحديث النبوي من افتراءات وأقوال وحكمة ليست منه، والقول بقبول المسلمين منذ العهد الأول لهذه المدخلات، ف (لا يعجب القارئ من أن يدخل في الإسلام مسيحيات بعد أن دخل فيه إسرائيليات، فإنه قد شُيِبَ بأشياء من كل دين ومن كل نحلة، ولكن المجال لا يتسع لبيان كل ما دخل عليه من الملل الأخرى؛ لأن ذلك يحتاج إلى مؤلف برأسه)^(١) ليصل المقام ببعضهم للقول بأن الإسلام - ومنه الحديث النبوي - إنما هو مزيج من الملل السابقة عليه، بل إن الإسرائيليات دخلت في الحديث النبوي إلى أن أصبحت ممزجةً فيه، وأصبح تداولها أمرًا طبيعيًا لدى أصحابه، وليس موضع استهجان، ف (لم يكن اعتماد جمهور المفسرين ورواة الحديث على هذه الإسرائيليات مما يشير الخرج في نفوسهم، فلقد كانت حاضرةً ومقبولةً زمن النبوة والصحابة بسبب عاملين اثنين: أولهما نشاط من يطلق عليهم « مسلمة اليهود » وكان بعضهم على دراية بالتراث اليهودي، وثانيهما أن نسخًا من التوراة نفسها كانت متداولةً لدى الصحابة زمن النبوة وقبلها)^(٢) فدخلت هذه الإسرائيليات في التكوين الثقافي المعرفي للشخصية الإسلامية، فعندما نقل الصحابة علومهم الحديثية كانت الإسرائيليات متداخلة مع الحديث النبوي، فلم يتم التمييز بين ما مصدره الرسول ﷺ وبين ما مصدره كعب الأخبار أو عبد الله بن سلام أو وهب ابن منبه أو غيرهم من مسلمة أهل الكتاب.. وقد كان كعب الأخبار (أو كعب بن ماتع.. يهوديًا من اليمن.. من أكبر من تسربت منهم أخبار اليهود إلى المسلمين.. وقد أخذ عنه اثنان هما أكبر من نشر علمه: ابن عباس - وهذا يعلل ما في تفسيره من إسرائيليات - وأبو هريرة، ولم يؤثر عنه أنه ألف كما أثر عن وهب بن منبه ولكن كل تعاليمه كانت شفوئية، وما نقل عنه يدل على علمه الواسع بالثقافة اليهودية وأساطيرها)^(٣)، فمن خلال نقل هؤلاء الصحابة لهذه الإسرائيليات والمسيحيات دون تمييزها عما رَوَاهُ عن النبي ﷺ

(١) أبو رية: أضواء على السنة (ص ١٨١، ١٨٢)، مرجع سابق.

(٢) الجابري: نحن والتراث (ص ٨٠، ٨١)، مرجع سابق.

(٣) أمين: فجر الإسلام (ص ٢٥٥، ٢٥٦)، مرجع سابق.

أدى إلى تداخل هذه الإسرائيلية مع الحديث النبوي وعدم تمايزها عنه بل امتزجت فيه.. وهذا التداخل الذي هو أشبه بخليط متجانس لا يمكن فصل مكوناته عن بعضها، أسقط الاستدلال بالحديث وأفضى إلى القول بعدم ثبوته ابتداءً.

كما استدلوا لإنكار الثبوت التاريخي للسنة بمقولة الإمام أحمد: (ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي) ^(١) فمعنى ذلك - حسب قراءتهم - أنه لم يثبت منها شيء عن رسول الله، بمعنى أنه كل ما روي في هذه الأبواب - باعتراف كبير المحدثين - هو مما لم يثبت تاريخيًا، فإذا جاز هذا الكلام في هذه الأبواب الحديثية أمكن إطلاق الحكم نفسه على باقي الحديث النبوي ما دامت ظروف النشأة والنقل (الرواية) واحدة بين الحديث كاملاً.

والذي يظهر أن موضوع الإسرائيليات قد أخذ حيزًا كبيرًا من التفكير المعاصر، حتى لدى أصحاب الخطاب الإسلامي أنفسهم، ولعل هذا الأمر يرجع إلى أمرين: أولهما الواقع المعاصر الذي ينعم به اليهود بالعلو في الأرض، وظهورهم بمظهر المتمكن من تنفيذ خططه التي يكيد بها للعالم، مستغلًا الإمدادات من بني البشر خصوصًا النصراني في حربه ضد الإسلام والمسلمين، وفي استيلائه على الأرض ووقوفه بوجه الأمة الإسلامية وتنكيله بها ضمن الحرب الإسلامية اليهودية الصهيونية، ثانيهما: حجم ما روي من هذه الإسرائيليات خاصة في كتب التفسير والملاحم.

فوقف المعاصرون من هذه الروايات الإسرائيلية، موقف الرفض لها مطلقًا ^(٢)، حتى وصل بهم إلى حد التشنيع والذم لرواة هذه الإسرائيليات كما تجده من انتقادات شديدة على الطبري رحمه الله في تفسيره بسبب إirاده لهذه الروايات، وذلك بدعوى أنها فتحت الباب أمام المناوئين للفكر الإسلامي للنيل منه بكيال الاتهامات له وبالتشكيك في مناهجه النقدية والفكرية.. بل ذهب البعض إلى الغمز واللمز برواة الإسرائيليات

(١) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ) : الإقتان في علوم القرآن (ص ٥٧٥) ، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ١) ، (٢٠٠٤ م) ، وقال السيوطي : (لأن الغالب عليها المراسيل) انتهى . واستدل بمقولة الإمام أحمد غير واحد من المحدثين منهم محمد حمزة : الحديث النبوي ومكانته (ص ٢٦) ، مرجع سابق .

(٢) مثلاً: ألف د. محمد أبو شهبة كتابًا بعنوان: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، دار الجيل - بيروت (ط ١) ، (١٩٩٢ م) .

من الصحابة من أمثال ابن عباس رضي الله عنه الذي عني بتفسير القرآن، وبيان تأويل آياته، والطعن بأبي هريرة رضي الله عنه بالرغم من عدم شهرته برواية الإسرائيليات عند أهل الحديث، وكثيراً ما تجد هذا النقد للإسرائيليات ورواياتها صادر عن أهل تفسير القرآن وعلمائه، فلا تكاد تجد كتاب تفسير معاصر إلا ويتناول هذه المسألة رافضاً لها وإن اختلفت حدة الرفض من باحث لآخر.

وهذه الأهمية التي أولاهها المتأخرون للإسرائيليات لم تكن بنفس الدرجة عند المتقدمين من علماء الأمة، وذلك بما يتناسب مع أهمية الإسرائيليات في الفكر الإسلامي التي لا تفيد علماء، ولا تبت في خلاف ولا تبني بها الشرائع، ولا يقام بها دين ولا يضر الجهل بها.. وتكمن فائدتها - إن وجدت - في الإشارة إلى لفظة هنا أو إضاءة هناك من شأنها تنشيط العقل، وتعمل الفكر للتعمق بتفسير بعض الآيات، بالرغم من وجود العديد من الأضرار التي تلحقها هذه الروايات خاصة فيما يتعلق بالفهم لآيات القرآن؛ حيث إن بني إسرائيل معروفون بالتجسيد وعبادة الأوثان، فغلب هذا الطابع على قصصهم وتصويرهم أنبياءهم بصور وهيئات لا تليق بالعباد والدعاة فضلاً عن الرسل والأنبياء.. فعندما رويت هذه الروايات وأسقطت على تفسير بعض آيات القرآن شغلت العقل المسلم عن الغوص في أعماق المعاني لاستخراج الدلالات وأقصى ما يمكن فهمه من النص، إلى الاشتغال بالصور والخيالات والخرافات التي هي ليست من مقصد القرآن الكريم.

ولكن ما صورته الحداثيون بتضخيم الإسرائيليات وحجم روايتها فعل مؤدج يهدف إلى تزيف الواقع، وإفقاد الثقة بمنهج الرواية عموماً وبالحديث النبوي خصوصاً..

والواقع أن هذه الإسرائيليات ليس لها أي مكانة تشريعية ولا تثبت بها الأحكام ولا يحتج بها للترجيح بين المسائل أبداً؛ لذا فإن روايتها إن لم تنفع فإنها لا تضر إلا بالشيء الممكن استدراكه، فهي مما لم يستدع طول توقف، ولا مزيد تأمل عند علماء الإسلام؛ لأنهم إنما يولون الاهتمام بالمسائل بحجمها وأثرها بتشكيل الفكر، ولا يهتمون بالثانوي والهامشي إلا بقدر وزنه، وهم في الوقت ذاته ردوا هذه الإسرائيليات، وعدوا رواياتها بنسبتها إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم نوعاً من الكذب، ينطبق عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم: « من حدث عني بحديث يُرى أنه كذب فهو أحد

« الكاذبين » ^(١) ولكن الخطر الذي تكمن عنده المشكلة هو في رفع الرواية الإسرائيلية المأخوذة عن أهل الكتاب ونسبتها خطأً إلى النبي ﷺ، وهذا ما بحثه العلماء في باب الحديث الموضوع، وهو مرفوض ولا تجوز روايته إلا لبيان وضعه ولتحذير الناس منه، وإنما أراد الحداثيون بتضخيم رواية الإسرائيليات من قبل الصحابة الطعن بمصدر الحديث، والطعن بالصحابة بكثرة أخذهم عن أهل الكتاب ^(٢) لينبؤوا على هذا التشكيك رفض الحديث جملةً والقول بعدم ثبوته ابتداءً؛ لاختلاطه الشديد مع غيره. ولعل العالم بمنهج أهل الحديث وجهود علمائه لتنقيته مما شابه من الروايات الدخيلة عليه يلاحظ بطلان هذه الدعوى، فعلماء الحديث عملوا جاهدين لتنقية الأحاديث، وأسسوا لذلك علومًا ابتدعوها ومعارف ابتكروها حققت نجاحات كبيرة، وأخرجت من السنة ما ليس منها، وكانت الإسرائيليات أحدها. ومن هنا جاءت مقولة الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: « ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي » فكانت هذه المقولة نتيجةً جاءت بعد طول نظر وعمق في ممارسة النقد للروايات الحديثية المتنوعة، فوجد الإمام أحمد أن هذه الأبواب الثلاثة (التفسير، والفتن، والمغازي) أغلب الأحاديث والروايات الواردة فيها ليست لها أسانيد صحيحة أو ثابتة ومعظمها مروي بلا إسناد وجلها من المراسيل، فلم تصح نسبتها إلى النبي ﷺ، وكثير منها مأخوذ من الإسرائيليات والمسيحيات من أهل الكتاب ^(٣)، فهذه المقولة تعد ميزةً لمنهج أهل الحديث، ودليلاً على تعمقهم بالبحث، وعلى اتباعهم منهجاً علمياً صارماً في النقد، يدفعهم لرد أحجام كبيرة من الروايات؛ لعدم مطابقتها للصحة من خلال تطبيق مناهجهم النقدية، وتكفي إجراء مقارنة سريعة بين مجموع الأحاديث التي أوردها البخاري أو مسلم مثلاً في كتاب التفسير في صحيحيهما،

(١) مسلم: الجامع الصحيح مع شرح النووي المنهاج، المقدمة (٢٢/١) ح (١)، مصدر سابق.

(٢) انظر في ذلك: الذهبي، محمد حسين: التفسير والمفسرون (٤٩/١ - ٥١)، دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، حيث ذكر اتهام جولد زهير وأحمد أمين لابن عباس بكثرة الأخذ عن أهل الكتاب، وعدم تمييزه في الرواية بين ما مصدره أهل الكتاب وبين ما مصدره رسول الله ﷺ، ورد هذا الاتهام بشكل مناسب.

(٣) ولن يتم التطويل في عرض مسألة الأخذ عن أهل الكتاب هنا فقد بحث فيه مجموعة من العلماء، وبينوا القول فيه منهم مثلاً: أبو شهبه: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، والذهبي: التفسير والمفسرون، الجزء الأول.. وغيرهم، فلتراجع هناك لمن أراد التوسع في هذا الموضوع.

وبين مجموع الروايات التي أوردها الطبري في تفسيره للقرآن؛ ليظهر شدة حرص المحدثين على فحص الروايات قبل تثبيتها وإن كانت مشتهرة بين فئة من الناس، وذلك خلافاً لما يروجه الحداثيون بحرص المحدثين على الروايات وعدم قدرتهم على إزالة الأحاديث الموضوعة؛ لاشتهارها بين فئات من الناس وعملهم بها.. فالواقع العلمي والتطبيق العملي يبطله، فأحاديث التفسير عند البخاري لم تبلغ معشراً بالمئة من أحاديث التفسير عند الطبري المفسر والمؤرخ رحمهما الله.

تدوين السنة:

لعل الميدان الأكبر الذي يستند إليه كثير من الحداثيين لإبطال مشروعية السنة وإنكار ثبوتها التاريخي هو القول بتأخر تدوينها، وأن الحديث لم يدون في الصحف ولم يكتب في الكتب إلا بعد مرور مائة عام على الأقل من وفاة النبي محمد ﷺ، وهذا التأخر بالتدوين أفقد الأحاديث صلاحيتها للاحتجاج كما زاد من عملية الوضع فيها، ودخول ما ليس منها فيها، فمائة عام من النقل الشفاهي للمرويات دون تدوين كفيل بإفقاد المروي أي قيمة تذكر، بل وكفيل لفقدانه نفسه وضياعه فلم يثبت منه شيء.. ويلاحظ في موقف الحداثيين العرب من مسألة التدوين أمران:

أولهما: إظهار أن التدوين هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن الوثوق بها للقول بصحة المروي وصوابه، وعدم الوثوق بأي طريقة أخرى سواها.

ثانيهما: أن النقل الشفاهي سبب لضياح العلم وعدم الوثوق بالمروي، فهو وسيلة في غاية الضعف، والطمع فيها في غاية السهولة.

والقارئ لكتب القوم في هذه المسألة يتوهم أنهم بذلك يقبلون ما كان مكتوباً منذ البداية ويأخذون به؛ لكون اعتراضاتهم علمية، ومناهجهم صارمة التطبيق لديهم، والبحث هذا لن يستطرد في إثبات البداية المبكرة للتدوين للسنة أو في تأخرها، فقد كفانا آخرون البحث في ذلك ^(١).

(١) انظر على سبيل المثال ما كتبه العمري، أكرم ضياء (١٩٩٤ م): بحوث في تاريخ السنة المشرفة (ص ٢٨٦ - ٣٧٢)، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة (ط ٥). وغيره من المؤلفين في علوم الحديث وتدوين السنة.

ولكن يذهب فريق من الحداثيين إلى أن تدوين الحديث لم يتم إلا بعد ما يزيد عن مائة عام، في منتصف القرن الثاني الهجري، وهو قول ابتدأه المستشرقون وتابعهم عليه الحداثيون، فلعل (القراءة الترالفية للدلالات هي التي أوقعت جولد زيهر - وهو المستشرق الذي يأخذ عنه الجابري بوساطة أحمد أمين نظريته دون أن يسميه - في وهم التصور بأن بداية التدوين في الإسلام ترجع إلى منتصف القرن الثاني للهجرة)^(١)، وتفاوتت مواقف الحداثيين من بداية التدوين للسنة بين قائل ببداية التدوين منذ منتصف القرن الثاني الهجري^(٢)، ذهب آخرون إلى القول بأن السنة لم تصنف بمعنى الكلمة إلا بعد مرور القرن الثاني للهجرة، وإن كانت السيرة بما تعنيه غزوات النبي ﷺ وحياته صُنفت قبل ذلك إلا أن أقواله وأفعاله التشريعية لم تصنف إلا بعد المائة الثانية^(٣)، بينما ذهب الطرايشي إلى (أننا نستطيع التأريخ لبداية التدوين طبقاً للذهبي دومًا بالعصر الممتد ما بين (١٠٠ ، ١٢٠ هـ)، وقد كان من أثر رجال هذه الطبقة الثالثة الزهري (ابن شهاب) الذي يقر له الذهبي على لسان محمد بن الحسن بن زباله عن الدراوردي بأنه « أول من دون العلم وكتبه »)^(٤).

ويذهب الحداثي إلى أن هذا التدوين الذي بدأ متأخرًا إنما تم بدافع سياسي بأمر من السلطة وتوجيه من الأمراء، فلم يكن عملاً بدافع علمي خالص، وإنما جاء لغرض تكريس السلطة؛ وذلك لأن (الرجال الذين نسب إليهم تدوين العلم وتبويه قد قاموا بذلك فعلاً.. وما نريد التأكيد عليه هنا هو أن العمل الذي تم في وقت واحد وفي أمصار متباعدة لا يمكن أن يحدث هكذا تلقائيًا وبمجرد المصادفة، إنه لا بد أن تكون الدولة وراء هذه الحركة العلمية الواسعة التي كانت تستهدف ترسيم الدين إذا صح التعبير؛ أي جعله جزءًا من الدولة وفي خدمتها، مثلما أن عمل الشيعة في هذا المجال، كان يهدف بالمقابل ترسيم المعارضة السياسية؛ أي إضفاء المشروعية الدينية عليها)^(٥).

(١) طرايشي: إشكاليات العقل العربي (ص ٤٨)، مرجع سابق.

(٢) انظر: أمين: فجر الإسلام (ص ٣٥٣)، والجابري: بنية العقل العربي (ص ١٢٣)، وهذا ما ذهب إليه شاخت نقلاً عن بهاء الدين: المستشرقون والحديث النبوي (ص ١٦٧)، مراجع سابقة.

(٣) انظر العروي: السنة والإصلاح (ص ١٢٧، ١٢٨)، مرجع سابق.

(٤) طرايشي: إشكاليات العقل العربي (ص ٢٢). والذي نقله عن الذهبي: سير أعلام النبلاء (٣٣٤/٥)، سابق.

(٥) الجابري: تكوين العقل العربي (ص ٦٧)، مرجع سابق.

فكان التدوين - من وجهة النظر هذه - تكريساً لـ (الاستبداد الفكري الذي بدأ بعصر التدوين واكتمل باستقالة العقل العربي الإسلامي على يد الغزالي.. ففي عصر التدوين بالقرن الثاني تم تأطير الإسلام ضمن أطُر نبعت من المعارف السائدة)^(١) حتى أن الكتب (« الستة الصحاح » لم تكن معزولةً أيضاً عن الولاء لسياسات حكام على مذهب أهل السنة في المشرق الإسلامي)^(٢).

وقد أدى تأخر تدوين الحديث النبوي - في نظر الحدائين - إلى نتائج يمكن إجمالها فيما يلي:

١ - صعوبة التحقق من مصداقية السنة^(٣)، مما أدى (إلى اعتبار السنة أقرب إلى التحريف منها إلى الضبط)^(٤).

٢ - اختلاط الحديث بـ (الموروث الشفهي للصحابة الأولين وغيرهم من أصحاب الفرق والتيارات والمدارس الإسلامية المبكرة والمتأخرة، وهذا ما أسهم في إنتاج بنية نصية مركبة... نص على نص)^(٥).

٣ - دخول الحديث الموضوع بشكل كبير جداً وسهل، مما أدى إلى (تعاضم حجم النص الحديثي على نحو هائل)^(٦).

وقد استدل بعض الحدائين لعدم تدوين الحديث وتأخره حتى دون لأغراض سياسية بجملة من الأمور منها:

١ - نهى النبي ﷺ عن تدوين الحديث وكتابة سنته، وقد أوردوا العديد من الأحاديث التي تنهى عن الكتابة، ولعل أصح حديث - على منهج أهل الحديث - أورده القوم حديث أبي سعيد الخدري عند مسلم: أن رسول الله ﷺ قال: « لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليّ - قال همام:

(١) شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (ص ٢١٧، ٢١٨)، مرجع سابق.

(٢) إسماعيل: التراث وقضايا العصر (ص ٥١)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق.

(٤) صدقي، توفيق: الإسلام هو القرآن وحده، مجلة المنار، مجلد ١٢ (ص ٩١٢، ٩١٣)، نقلاً عن حمزة:

الحديث النبوي ومكانته (ص ٤٣)، مراجع سابقة.

(٥) تيزيني: النص القرآني (ص ٦١)، مرجع سابق. (٦) نفس السابق (ص ٢٣٨، ٢٣٩).

أحسبه قال - متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» ^(١)، واستدلوا بأحاديث أخرى لا تخلو من مقال عند أهل الحديث ^(٢)، تنهى عن كتابة حديث النبي ﷺ، وقد رأوا في نهى النبي ﷺ عن كتابة حديثه خوفاً من (وقوع التصرف البشري فيما قد يدون عنه وتناقله الأجيال بعد وفاته دون أن يملك له دفعاً، ودون أن توجد الوسائل الحاسمة للتمييز والفصل والغربة والتنقية، من أجل هذا أراد أن يسد الطريق أمام كل هذه الاحتمالات بالنهي أصلاً عن تدوين حديثه، حتى لا يصبح إراثاً يتوارث بصورته الجامدة) ^(٣)، والدليل على نهى النبي ﷺ عن كتابة حديثه أنه لم يجعل لحديثه (كتاباً يكتبونه عندما كان ينطق به كما جعل للقرآن الحكيم) ^(٤).

٢ - عدم قيام الصحابة بتدوين الحديث حتى (لا يجعلوا الأحاديث ديناً عاماً ودائماً كالقرآن) ^(٥) فكانوا (يرغبون عن رواية الحديث وينهون الناس عنها، ويتشددون فيما يروى لهم منها) ^(٦) فكان أبو بكر لا يقبل الحديث من الصحابي إلا بشاهد، وعليّ يستحلف من يحدث عن النبي ﷺ (وكان ذلك في عصر

(١) النيسابوري، مسلم بن الحجاج: الجامع الصحيح شرح النووي، كتاب الزهد / باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم (٣٢٩/١٨) ح (٧٤٣٥)، مصدر سابق.

(٢) منها ما أورده جمال البنا من حديث أبي هريرة قال: « خرج علينا رسول الله ونحن نكتب أحاديثه فقال: ما هذا الذي تكتبون؟ قلنا: أحاديث نسمعها منك. قال: أكتب غير كتاب الله؟ أتدرون ما أضل الأمم قبلكم إلا ما كتبوا من كتب مع كتاب الله. قلنا: أنتحدث عنك يا رسول الله؟ قال: حدثوا ولا حرج ومن كذب علي فليتبوأ مقعده من النار. قال أبو هريرة: فجمعنا ما كتبناه وألقيناه في النار ». وقد أحال البنا إلى تقييد العلم دون ذكر الصفحة وما شابه. انظر: البنا: نحو فقه جديد (١٩٩/٢ - ٢٠٠)، ولكن المستغرب هنا أن جمال البنا قد حكم في موضع سابق على أبي هريرة بالكذاب اقتداءً بمحمود أبي رية، وهنا يستشهد بحديث أبي هريرة قائلاً: (والحق الذي لا مراء فيه أن الرسول نهى عن تدوين أحاديثه حتى لا تكون مع كتاب الله كتب أخرى، وحديث أبي هريرة صريح في هذا..) نفس السابق. ثم ساق حديث أبي هريرة. وهذا الفعل لا يمكن تفسيره إلا بأن بعض الحديثيين إنما يتعاملون مع التراث بمنطلق المنفعة، وهدفهم هدم التراث ورفض السنة، فهنا ينكرون ويكذبون صحابياً ثم يعاودون الاستشهاد برواياته إن وجدوا فيها ما يؤيد مقالتهم، بعيداً عن أي منهج علمي أو منطقي واصلين روايته بالحق الذي لا مراء فيه! وهو قبل قليل كان روايه كذاباً وضاعاً في نظرهم.

(٣) البنا: نحو فقه جديد (٩٣/٢)، مرجع سابق.

(٤) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٢٠، ٢١)، مرجع سابق.

(٥) البنا: نحو فقه جديد (٢١٩/٢)، مرجع سابق.

(٦) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٢٠، ٢١)، مرجع سابق.

الصحابة، فترى ماذا يكون الأمر بعد ذلك؟! (١).

٣ - ما قام به أبو بكر الصديق رضي الله عنه عندما جمع ما هو مكتوب عنده من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم والبالغة (خمسمائة حديث، فأمر بها فأحرقها في النار، فيما أخرجه الحاكم بسنده عن القاسم بن محمد عن عائشة) (٢).

٤ - إقدام عمر بن الخطاب على تدوين الحديث ولكنه عدل عن ذلك بعد أن استخار الله ثلاثة أيام؛ خشية أن تتخذ دينًا عامًا، وأن يشتغل المسلمون بها عن القرآن الكريم ومدارسته (٣)، وكذا ما نسبوه إلى علي بن أبي طالب أنه جمع ما وجد في زمانه من صحف مكتوب فيها أحاديث للنبي صلى الله عليه وسلم فأحرقها، وكذا فإن عمر بن عبد العزيز هم بكتابة الحديث وتدوينه، ولكنه توفي ولم يؤثر عنه قيامه بذلك فعلاً مما يدل على أنه (مضى العصر الأول ولم يكن تدوين الحديث شائعاً، وإنما كانوا يروونه شفاهاً وحفظاً ومن كان يدون فإنما يدون لنفسه) (٤)، بل كان (من المستحيل على أحد حتى لو كان صحابياً أن يقول: قال رسول الله، وسمعت رسول الله.. دون أن يعترضه معترض. انظر:

(١) نفس السابق.

(٢) أخرجه الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ): تذكرة الحفاظ (٥/١)، دار إحياء التراث العربي - بيروت (ط ١)، وقال الذهبي: (فهذا لا يصح) أخرجه من طريق الحاكم، ولم أقف عليه عند الحاكم ولا في كتب الحديث المتقدمة، كما أخرجه البرهان فوري، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (ت ٩٧٥ هـ) : كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (٢٨٥/١٠)، مؤسسة الرسالة - بيروت (١٩٧٩ م). وقد أخرجه من طريقين وزاد في ثانيهما قول أبي بكر: (فأكون قد تقلدت ذلك ويكون قد بقي حديث لم أجده فيقال: لو كان قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ما غبي - أي خفي - على أبي بكر، إني حدثتكم الحديث ولا أدري لعلي لم أتبعه حرفاً حرفاً). قال ابن كثير: (هذا غريب من هذا الوجه جداً وعلي بن صالح لا يعرف). انتهى.

(٣) انظر: أمين: فجر الإسلام (ص ٣٥١ - ٣٥٣)، مرجع سابق. وقد ذكر الرواية التي تدل على إقدام عمر ابن الخطاب على جمع الحديث ثم عدوله عن ذلك، بل وإشارته على أبي بكر بفعل ذلك، أخرجه ابن عبد البر: جامع بيان العلم (٧٧/١)، فيما يرويه بإسناده (عن ابن وهب قال: سمعت مالكا يحدث أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب هذه الأحاديث أو كتبها، ثم قال: « لا كتاب مع كتاب الله »). وأخرج رواية أخرى فيها أن عمر استشار الصحابة في كتابة السنن فأشاروا عليه بذلك واستخار الله شهراً ثم أصبح وقد عزم الله له فقال: « إني كنت أريد كتب السنن، وإني ذكرت قومًا كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً ».

(٤) أمين: فجر الإسلام (ص ٣٥١ - ٣٥٣)، مرجع سابق.

أخبار عمر مع أبي هريرة (١)، وبناءً على ذلك تبين عدم تدوين حديث النبي، ويترتب عليه عدم ثبوت الحديث النبوي، وما وصل إلينا منه ما هو إلا ادعاءات، ونسج الخيال الشعبي والفقهية، وليس له أي قيمة تاريخية أو تشريعية، فهو غير ثابت تاريخيًا ولم يصدر عن النبي ﷺ حسب وجهة نظر هذا الفريق من الحداثيين.

وقد تصدى لمسألة تدوين الحديث العديد من العلماء والباحثين التراثيين المعاصرين، محاولين إثبات البداية المبكرة للتدوين (٢).

وقد استدلوا لإثبات البداية المبكرة للتدوين بجملة من الأمور، منها:

١ - وجود الكتابة زمن النبي ﷺ بدليل الرسائل التي بعثها إلى الملوك والقيصرة.
٢ - الروايات التي تدل على الكتابة وتحث عليها، مثل قوله ﷺ: « اكتبوا لأبي شاة » (٣) وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص، والذي فيه قول النبي ﷺ: « اكتبوا فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق » (٤) وغيرها من الروايات.

٣ - أنه تم اكتشاف ذلك من الوثائق الوثيقة الأصلية لكتاب النبي ﷺ إلى المقوقس (٥).
ليصلوا في النتيجة إلى أن التدوين كان موجودًا منذ زمن النبي ﷺ بدليل إذنه بالكتابة، ولكن اتخذ شكل الكتابة الشخصية المجزأة، ولم يتخذ صورة الجمع والإمام، وإنما تم جمع الحديث على شكل مصنفات جامعة زمن عمر بن عبد العزيز، ف (السنة لم يطل العهد بعدم تدوينها، وأن التدوين بدأ بصفة خاصة في عصر النبي وأنه قوي

(١) شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (ص ١٥)، مرجع سابق.

(٢) ومن تناول الموضوع: محمد أبو شهبه في كتابه: دفاع عن السنة، ومحمد عجاج الخطيب في كتابه: السنة قبل التدوين، ومحمد بهاء الدين في كتابه: المستشرقون والحديث النبوي.. وغيرهم، وكلهم قد استفادوا من كتاب: تقييد العلم، للخطيب البغدادي، ومن الذهبي في تذكرة الحفاظ، وسير أعلام النبلاء، وغيرهم..
(٣) أخرجه البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب العلم / باب كتابة العلم (٢٦٩/١) ح (١١٢) وفي كتاب اللقطة / باب كيف تعرف لقطة أهل مكة (١٠٨/٥) ح (٢٤٣٤)، وأخرجه مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الحج ح (٣٢٩٢، ٣٢٩٣)، مصادر سابقة.

(٤) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ) : السنن، كتاب العلم / باب في كتاب العلم (٦٠/٤) ح (٣٦٤٦)، تعليق عزت عبيد الدعاس، دار الحديث - حمص (ط ١)، (١٩٧٣ م).

(٥) بهاء الدين: المستشرقون والحديث النبوي (ص ١٧٥)، مرجع سابق.

وغلظ عوده في عصر الصحابة وأوائل عصر التابعين، وأنه أخذ صفة العموم في أواخر عصر التابعين، ولم يزل يقوى ويشتد حتى بلغ عنفوانه واستوى على سوقه في القرن الثالث الهجري خاتمة القرون الثلاثة المشهود لها بالخير (١).

وهذا الذي ذهب إليه علماء الإسلام في استدلالهم لإثبات التدوين المبكر للسنة مرفوض عند الحداثيين؛ لأنهم إنما استندوا إلى الروايات ومنهج النقل، وهذا المنهج لا يعد دليلاً مقبولاً عندهم، وإن كانوا قد استندوا إلى بعض الروايات، إلا أن استنادهم إلى ذلك ليس إقراراً بالمنهج، وإنما قراءة نفعية لبعض جزئيات التراث وتفصيلاته، لا تعدو هذه الروايات الدالة على الإذن بالكتابة عند الحداثيين أن تكون موضوعاً كغيرها من الأحاديث التي لا تثبت تاريخياً عندهم.

أما الرسائل التي بعث بها النبي إلى الحكام مثل تلك التي اكتشفت ويعتقد أنها الرسالة الأصلية المرسلة إلى المقوقس، فهذه أولوها على أنها ليست حديث النبي بصفته مشرعاً أو لكون حديثه حكماً يعمل به، بل هي رسالة بصفته ملكاً أو قائد مجموعة بشرية أو أميراً، فلا تصلح للاستدلال بها على وجود تدوين للحديث النبوي زمن النبي ﷺ وفي حياته قبل موته، ذلك عوضاً عن احتمال أن تكون منحولة وغير ثابتة المصدر بكونها النسخة الأصلية، بل قد تكون موضوعاً مكذوبةً من العصور اللاحقة على عصر النبي ﷺ.

ولكن يمكن مناقشة هذه المسألة على النحو التالي:

إن التدوين ما هو إلا وسيلة ضمن وسائل عدة لحفظ العلم وتناقله، وهذا الأسلوب يعتره من الضعف، ويحيط بمحتواه من المخاطر ما يعترى الوسائل الأخرى لحفظ العلم وتداوله، واختيار الأسلوب المناسب لحفظ علم ما ينبغي أن يتصف ببعض المواصفات، لعل من أهمها أن يكون سهل التداول، سريع الانتشار، أميناً في حفظ العلم المستهدف، آمناً في نقله، أقل عرضةً للتلف، بعيداً عن الضياع وعبث العابثين.. فإذا كان الكتاب في القرن الماضي - خاصةً في منتصفه ولغاية أواخر العقد الأخير منه - الوسيلة الأفضل لنقل العلم وتداوله، وسبقه المجلات والصحف.. فإن القرن الواحد

(١) أبو شهبه: دفاع عن السنة (ص ٢٤)، مرجع سابق.

والعشرين منذ بدايته وأواخر القرن العشرين ابتكر أسلوبًا أكثر انتشارًا وأوسع وأسهل في التداول عبر الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) حتى تناول بعض الباحثين خطر هذه الشبكة على الكتاب ومحدودية انتشاره وقلة تداوله، فلكل عصر وسائله العلمية، وأساليبه في تداول العلم وحفظه، بل تم اعتماد حفظ المعلومات على الأقراص المدمجة (ديسك) ثم تم إبطالها واستبدالها بالأقراص الضوئية الليزرية (CD)، ثم أعقبها الـ (فلاش).. وهكذا لكل عصر أدواته لحفظ العلم ونشره وتداوله بين طلبة العلم، بما يحقق سهولة التواصل ونقل العلم وحفظه.

وعند استعراض الحالة العربية قبل الإسلام، وفي عصر الإسلام الأول، تجد الكتابة موجودة والتدوين كذلك، بدليل المعلقات الشعرية والتي سميت (معلقة) لأنها مكتوبة معلقة على جدران الكعبة، وبدليل كتابة القرآن - وهذا باعتراف الحداثين أنفسهم - ولكن سمة هذا العصر وميزة تلك الأمة في حفظها للعلم وتداوله كانت تتبع المشافهة أسلوبًا، فهي أمة أمية، والقراءة لديهم قليلة، فيكون انتشار العلم بالتدوين أسلوبًا غير ذي جدوى مع أمة هذه صفتها، فكان التناقل الشفاهي الوسيلة الأمثل لديهم، وهي وسيلة معتمدة متبعة حتى عصرنا الحاضر في تناقل العلم دراسةً وتدریسًا... فكل أمة تبدع في تطوير وسائلها الخاصة بها، فالأمة العربية أبدعت في الحفظ والنقل الدقيق للمعلومة، واتسمت بميزة دقة الوصف وشدة الملاحظة.

والذي أرغب قوله: إن الحديث النبوي نُقِلَ جزء كبير منه مشافهةً، والمشافهة الأسلوب الأدق لنقل العلم، والأداة الأكثر أمانًا وأمانًا في نقل الحديث وانتشاره، وتعليمه.. وعلى فرض إثبات أن الحديث النبوي قد دَوِّنَ كاملاً في حياة النبي ﷺ وقبل وفاته، فإن هذا القول لن يدفع شبهة الحداثين حول السنة؛ وذلك لأن للتدوين والكتابة آفات لا تقل عن المشافهة، بل قد تزيد عنها؛ لذا تجد محققي الكتب المخطوطة، والتي تكون في بعض الأحيان بخط مؤلفيها، من أكثر ما يجهدهم ويجتهدون فيه، هو إثبات نسبة الكتاب إلى مؤلفه، والتحقق من صحة هذه النسبة.. فبالرغم من وجود هذا التدوين، إلا أنه لا يعد كافياً للجزم بنسبة الكتاب لصاحبه، بل قد تثبت النسبة، ولكن تتفاجأ بأن جزءًا من هذا الكتاب إنما هو لشخص آخر وهكذا دواليك، حتى يضطر المحقق في بعض الأحيان التوقف عن تحقيق هذا الكتاب أو ذاك

لتداخل هذه النقطة، وكم من كتاب نشر على أنه لمؤلف ما، ثم بعد إعادة البحث يتم اكتشاف بطلان هذه النسبة، ويكون المؤلف الفعلي شخصاً آخر، بينما في النقل الشفاهي يكون ميدان الاختلاط هذا أقل بكثير؛ إذ يكون برواية هنا وجزئية هناك. ومن جهة أخرى كان العصر الأول في الإسلام إلى ما قبل التدوين الواسع للحديث والعلوم، كانت اللغة العربية ذات حروف غير منقوطة، فتحتمل الكلمة الواحدة في بعض الأحيان أكثر من لفظ.. لذا كان الاعتماد على النقل الشفاهي حتى وإن كان الكتاب موجوداً، ومن هنا اعتمد المسلمون تناقل القرآن - بالرغم من كونه مدوناً في المصاحف - على النقل الشفاهي؛ حتى لا يقع الاختلاف في لفظ الكلمات - حتى بعد النقط - فيتغير المعنى بتغير اللفظ، وهو ما يسمى بـ (التصحيف) ووقوع الخطأ في الكتابة أمر منتشر لا يسلم منه أحد؛ لذا روي عن أحمد بن حنبل قوله: (ومن يفلت من التصحيف؟ لا يفلت أحد منه) ^(١)، فلجوء بعض الحداثيين إلى مسألة النقل الشفاهي للحديث لإنكار ثبوته التاريخي ما هي إلا وسيلة لرفض السنة، وإشغالاً لعلماء الإسلام في حرب جانبية، وإنما الميدان الأساسي هو الموقف المنكر لحجية السنة لإقصائها عن دائرة الفعل، وغاية القول: إن النقل الشفاهي للحديث لا يستلزم إطلاقاً ضياع الحديث أو جعل معظمه موضوعاً ولا تصح نسبته إلى النبي ﷺ، فالنقل الشفاهي أسلوب من أساليب تناقل العلوم، وأداة معتبرة للعلم والتعلم قد يعثر بها بعض الثلمات هنا أو هناك كغيرها من أدوات العلم الأخرى، سواء المكتوبة أم المسموعة أم المصورة... فكل أسلوب له ميزاته وله سلبياته ومحظوراته ويتعرض لبعض المخاطر، وبقي النقل الشفاهي ما دام هو الأسلوب الأمثل لتداول العلم، حتى إذا انتشر الكتاب وكثر الطلاب سارع علماء الإسلام لتدوين الحديث والسنة والعلم عموماً في مصنفات جامعة وموسوعات حديثة لم تترك شاردة ولا واردة إلا وقيدتها كتابة.

ومن هنا وضع أهل الحديث ضوابط لقبول رواية المحدث إذا حدث من كتابه، بأن يكون حافظاً لكتابه بحيث لا يتعرض للآفات الطبيعية كالأرضة فيسقط منه بعض الأحرف، وكذا أن لا يعيره غيره ولا يخرج منه مكانه إلا للعلم والدرس، وإلا كان

(١) ابن مفلح المقدسي، محمد (ت ٧٦٣ هـ): الآداب الشرعية (١٦٦/٢)، مؤسسة الرسالة - بيروت

(ط ١)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعمر القيام.

حفظه لكتابه مطعوناً فيه، وكان حديثه ضعيفاً، وكم من راوٍ ابتلي بورّاق أفسد عليه كتابه، أو باين سوء أدخل عليه في كتابه ما ليس من حديثه فأفسد عليه كتابه وأسقط الاحتجاج بحديثه ^(١)، بل إن الوضع بالكتاب قد يكون أسهل، وذلك باختلاق كتاب كامل أو وثيقة كاملة وادعاء نسبتها إلى النبي ﷺ، فقد أخرج ياقوت الحموي في معجم الأدباء وفي ترجمته للخطيب البغدادي قال: (وكان قد أظهر بعض اليهود كتاباً، وادعى أنه كتاب رسول الله ﷺ بإسقاط الجزية عن أهل خير، وفيه شهادات الصحابة وأنه خط علي بن أبي طالب رضي الله عنه فعرضه رئيس الرؤساء على أبي بكر الخطيب، فقال: هذا مزور. ف قيل له: من أين لك ذلك؟ قال: في الكتاب شهادة معاوية بن أبي سفيان، ومعاوية أسلم يوم الفتح، وخير كانت في سنة سبع، وفيه شهادة سعد بن معاذ وكان قد مات يوم الخندق في سنة خمس) ^(٢) فلو كان ادعاء اليهود هذا مبنياً على النقل الشفاهي للزم هذا المدّعي أن يأتي بذكر من سمعه منه (إسناده) إلى النبي ﷺ، فلما تعذر ذلك على اليهود وصعب الأمر عليهم، لجأوا إلى الكتاب فكان الوضع فيه أسهل.. لذا اختلف أهل الحديث في أيهما أفضل، التحديث من الحفاظ، أم التحديث من الكتاب؟ فكثير منهم قدم الحفاظ، خاصة لصعوبة تداول الكتاب في ذلك الوقت لكبر حجمه وثقل وزنه وصعوبة ضبطه وحفظه. ومع ذلك يمكن القول أن تدوين الحديث بدأ مبكراً، بل هذه الكتابة كانت موجودة منذ عهد النبي ﷺ وفي حياته، وإن أخذت صورة الكتابة الشخصية، ولم يكن التدوين لأغراض سياسية، كما قال الجابري وغيره، ولم ينه النبي ﷺ الصحابة

(١) وهذا ما ذكره ابن حبان في كتابه: المجروحين من المحدثين، في النوع الرابع عشر وهو (من امتحن باين سوء أو ورّاق سوء كانوا يضعون له الحديث، وقد أمن الشيخ ناحيتهم، فكانوا يقرؤون عليه ويقولون له: هذا من حديثك. فيحدث به، فالشيخ في نفسه ثقة إلا أنه لا يجوز الاحتجاج بأخباره ولا الرواية عنه لما خالط أخباره الصحيحة الأحاديث الموضوعة... (ومنهم) عبدالله بن ربيعة كان له ابن سوء يدخل عليه الحديث.. وكان منهم سفيان بن وكيع بن الجراح وكان له ورّاق يقال له قرطمة يدخل عليه الحديث) ابن حبان البستي، محمد (ت ٣٥٤ هـ) : المجروحين من المحدثين (٧٥/١)، دار الصميعي - الرياض، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي (ط ١)، (٢٠٠٠ م).

(٢) الحموي، ياقوت بن عبد الله (٦٢٦ هـ) : معجم الأدباء، وهو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (١٨/٤)، دار إحياء التراث العربي - بيروت (ط ٢).

عن كتابة الحديث عوضًا عن روايته، بل لم ينه النبي ﷺ عن تدوين حديثه نهياً عاماً، ولم يفهم الصحابة من نبيهم هذا النهي، وذلك استناداً إلى جملة من الأمور، منها:

أولاً: ما استند إليه الحداثيون من فعل أبي بكر الصديق رضي الله عنه إذ أمر بما عنده من أحاديث مكتوبة فقام بحرقها.. حيث قرأ الحداثيون فعل أبي بكر هذا على أنه نهى عن التدوين وامتناعه، وامتنال لأمر النبي ﷺ في عدم كتابة حديثه.. ولكن هذه الرواية التي استند عليها الحداثيون يمكن قراءتها على أنها دليل على وجود التدوين من جهة، بدليل وجود هذه الأحاديث الخمسمائة عند أبي بكر وبقيت عنده إلى ما قبل وفاته، حسب الرواية التي تناقلوها؛ إذ لو لم يكن التدوين موجوداً لما وجدت هذه الصحف عند أبي بكر ابتداءً، وفي هذه الرواية دليل على عدم صحة نهى النبي ﷺ عن تدوين حديثه، ومن جهة أخرى وفيها دليل على عدم صحة الخبر الذي استندوا إليه بأن النبي ﷺ أمر بجمع ما كتب من حديثه وقام بحرقه في النار.. فلو كانت هذه الروايات الناهية صحيحة لما قام أبو بكر بجمع هذه الأحاديث ابتداءً.

ثانياً: ما استندوا إليه من فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذ هم بكتابة حديث النبي ﷺ فاستخار الله شهراً ثم عزم على أن لا يفعل.. ففيه دليل على أن كتابة حديث النبي ﷺ جائزة ولم يرد نهى عنها، وكذا فيه دليل على اهتمام الصحابة - رضوان الله عليهم - برواية حديث النبي ﷺ وكتابته، وأمر آخر أن عمر إنما أراد أن يجمع حديث النبي ﷺ وسننه، وهذا يستلزم أن يكون جزء كبير من هذا الحديث مكتوباً في صحف عند الصحابة - رضوان الله عليهم - فالسنة مدون جزء كبير منها، وموجودة في صحف لدى الجيل الأول؛ لذا أراد عمر جمعها وليس كتابتها.

ثالثاً: أما ما أورده القوم من تكرار جمع كتب الحديث وإحراقها أو دفنها، مستندين إلى ما أخرجه الخطيب في: «تقييد العلم» فإن ذلك يدل على أن كتابة الحديث النبوي وتدوينه في الصحف كان ظاهرة منتشرة لدى العصر الأول، بدليل وجود هذه الروايات التي تكررت على زمن النبي، ومن ثم عن أبي بكر وعن عمر ابن الخطاب، وعن علي بن أبي طالب.. وغيرها، فإن هذه الروايات - على فرض ثبوتها - إنما تدل على أن التدوين كان ظاهرة منتشرة ولم تكن محصورة في

أشخاص بأعيانهم، فظاهرة (إحراق كتب الحديث أو دفنها أو محوها لا ينفي كونها قد كتبت منذ ذلك الزمن المبكر) ^(١) بل هذه العمليات دليل على انتشار ظاهرة تدوين الحديث زمن الصحابة.

رابعاً: أول عملية تدوين كاملة في التاريخ الإسلامي - حسب جورج طرايشي - إنما كانت عملية تدوين القرآن الكريم في زمن النبي ﷺ في حياته قبل موته، وهذا دليل على وجود التدوين جملةً، ولا يمنع أن تكون السنة نفسها قد دوت كذلك ^(٢).

وهذا كله يجعلنا في هذه المسألة نطمئن إلى أن التدوين بدأ مبكراً جداً للسنة النبوية، ولكن عملية جمعها في جوامع ومصنفات كبرى بدأت منذ الزهري (ت ١٢٠ هـ) أي: مع نهايات القرن الأول الهجري، وإن كان سبقها كتابة السير والمغازي الذي نسب إلى عروة بن الزبير (ت ٩٤ هـ) فيما ذكره السخاوي في كتابه: « الإعلان والتوبيخ لمن ذم التاريخ » ونقل الذهبي وابن حجر (عن ابن أبي الزناد قال: قال عروة: كنا نقول: لا نتخذ كتاباً مع كتاب الله. فمحوت كتبني، فوالله لوددت أن كتبني عندي، إن كتاب الله قد استمرت مريته) ^(٣)، ففي ذلك دليل على البداية المبكرة للتدوين، وعلى انتشار كتب السنة وتداول حديث النبي ﷺ مدوناً بين يدي الصحابة رضوان الله عليهم.

وهذا التعاقب على تدوين الحديث منذ زمن الصحابة إلى ظهور المدونات الكبرى، يبعد القول بأن العامل السياسي وأمر السلطان هما سبب تدوين الحديث، فالحديث مدون قبل ذلك، والدافع لجمعه متوافر في نفوس العلماء سواء وجد القرار السياسي ورغبة الخلفاء أم لم توجد، أما قصر الدافع لعملية التدوين والجمع على الأمر السياسي فهو تجوِّز يعوزه الكثير من التدليل، ويفتقد الموضوعية العلمية، وكذا فإن قراءة المادة

(١) طرايشي: إشكاليات العقل العربي (ص ٣١، ٣٢)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (ص ٥٩)، وقد تناول فيه جورج طرايشي مسألة التدوين وذهب إلى القول بالبداية المبكرة له زمن النبي، وذلك من خلال قراءاته الحداثية وبلغة الحداثيين أنفسهم... انظر نفس السابق (ص ٣١ - ٦٢).

(٣) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ) : سير أعلام النبلاء (٤/ ٤٣٦)، مؤسسة الرسالة - بيروت، تحقيق: شبيب الأرناؤوط وآخرين (ط ١) (١٩٨١ م) واستمرت مريته: أي قوي واستحكم.. والعسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢ هـ) : تهذيب التهذيب (٣/ ٩٣)، مؤسسة الرسالة - بيروت (ط ١)، (١٩٩٦ م).

الحديثية المدوّنة ، بل المادة العلمية المتنوعة والتي دوّنت في تلك الفترة (عصر التدوين) يطل البعد السياسي ويطل القول بأنه سبب التدوين ^(١).

وإذا بطل ادعاء انتفاء التدوين بطلت النتائج المبينة عليه حكمًا، ولكن مع ذلك يبقى القول بانتشار الوضع مسألة اعتمدها فريق من الحداثيين لنفي الثبوت التاريخي للسنة.

انتشار الوضع في الحديث:

لعل من أهم ما يستند إليه القائلون بإنكار الثبوت التاريخي للحديث النبوي هو القول بانتشار الوضع، وتضخيم ظاهرته وتصويرها كأنها السمة الغالبة على الحديث، بحيث طغت على إجمالي الروايات، فأصبح الثابت الصحيح من الموضوع كالإبرة في كومة القش.. فلجأ هذا الفريق من الحداثيين إلى تضخيم الوضع بدعوى تأخر التدوين - كما تقدم - مما فتح المجال واسعًا لوضع الحديث (على السنة الفرعاء والمتنازعين على خلافة النبي ﷺ منذ ما قبل وفاته.. وهكذا فإنه لا مجال للتعلم بالسنة لهذه المرويات وغيرها بشيوع الوضع فيها) ^(٢)، فتصويرهم للبداية المبكرة للوضع ومن ثم انتشار هذه الظاهرة، ليصار إلى النتيجة المرجوة وهي إبطال الثبوت التاريخي للسنة، فلا (مجال للتعلم بالسنة) مطلقًا، وإخراجها من دائرة الفعل في الواقع، بدعوى (أن المسلمين قد بلغ اختلافهم بعد وفاة النبي ﷺ حدًا دعا الدعاة منهم إلى اختلاق الآلاف المؤلفات من الأحاديث والروايات، ومنذ قتل أبو لؤلؤة غلام المغيرة عمر ابن الخطاب.. فلما قُتل عثمان وقامت الحرب الأهلية بين المسلمين.. بدأت الأحاديث الموضوعية تكثر إلى حد أنكره علي بن أبي طالب.. وقد كثرت هذه الأحاديث الموضوعية كثرة راعت المسلمين لمنافاة الكثير منها لما في كتاب الله ولم تنجح المحاولات التي بذلت لوقفها في زمن الأمويين... (ونقاد الحديث) لم يطبقوا بما يجب من الدقة هذا المقياس الذي روي عن النبي ﷺ من وجوب عرض ما يروى عنه على القرآن، فما وافق القرآن فمن الرسول وما خالفه فليس منه) ^(٣).

(١) انظر: طرايشي: إشكاليات العقل العربي (ص ٤٦، ٤٧)، مرجع سابق.

(٢) مبروك: ما وراء تأسيس الأصول (ص ٣٢)، مرجع سابق.

(٣) هيك: حياة محمد (ص ٥١، ٥٢)، مرجع سابق.

وعلى هذا النحو وبسبب الحجم الهائل الكبير المتصور لظاهرة الوضع وبوجود (هذا القدر العميق والجلدي من الإشكالية، فإن الإقرار بوجود حديث نبوي متكامل لفظاً ومعنى مسألة تفتقد المصدقية الوثيقة التاريخية، أو على الأقل تستثير تحفظاً وشكاً شديدين)^(١)، وقد تعددت آراؤهم في التأريخ لبداية ظهور الوضع، فمنهم من ذهب إلى القول بالبداية المبكرة لظهور حركة الكذب على النبي ﷺ حتى أرخ لبدايتها منذ حياة النبي ﷺ وقبل وفاته، بل أرخ (على أن هذه الشائعات والظنون والأقاويل إنما رست في الأيام الأولى للبعثة ونسبت إلى كبار الصحابة... حتى لا يظن بها الضعف أو الوضع وجازت على المحدثين)^(٢)، فبدأت حركة الوضع والكذب على النبي (من اليهود والمنافقين في عهد الرسول وقبل أن يتصدى له المحققون، بل قبل أن تظهر فكرة السند أصلاً، لأنهم لم يطالبوا بالإسناد إلا بعد الفتنة)^(٣)، وإلى هذا القول ذهب أحمد أمين^(٤) ومحمود أبو رية^(٥) ومن تابعهم ووافقهم على ذلك، ومنهم من ذهب إلى التأريخ لبداية الوضع منذ زمن عثمان واستشهاد عمر بن الخطاب على يد أبي لؤلؤة، مستشهداً برواية ابن عديس^(٦)، ومنهم من أرخ لبداية الوضع بزمن الفتنة وهذا ما يتفق مع تأريخ علماء الإسلام لبداية الوضع بالتأريخ لهذا الزمن (الفتنة) بأنه تاريخ انتشار الوضع حتى أصبح ظاهرة غير محصورة، ف (الصراعات والمنازعات

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ٧٠)، مرجع سابق.

(٢) البنا: نحو فقه جديد (١٥/٢)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق (١٦١/٢، ١٦٢) .

(٤) انظر: أمين: فجر الإسلام (ص ٣٣٤ - ٣٣٦)، مرجع سابق.

(٥) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٦٥)، مرجع سابق.

(٦) وفيها أن ابن عديس صعد منبر رسول الله وخطب مسنداً حديثاً عن عبد الله بن مسعود أنه سمعه من رسول الله ﷺ.. يطعن فيه على عثمان وينقص من قدره.. انظر: حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ١٣٤، ١٣٥)، مرجع سابق. وقد حكم علماء الحديث على هذه الرواية بالوضع ولا تصح من وجوه كثيرة.. وقد أخرجوها في الموضوعات. انظر: ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧ هـ) : الموضوعات (٣٣٥/١)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان (ط ١)، (١٩٦٦ م) وقال ابن الجوزي: (هذا حديث لا نشك في أنه كذب ولسنا نحتاج إلى الطعن في الرواية وإنما هو من تخرص ابن عديس). انتهى. وانظر: السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١ هـ) : اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة (٢٩١/١)، دار الكتب العلمية - بيروت، وانظر: ابن عراق، أبو الحسن علي بن محمد الكناني: تنزيه الشريعة المرفوعة من الأحاديث الشنيعة الموضوعة (٣٤٩/١)، تحقيق: عبد الله الغماري، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ٢)، (١٩٨١ م).

السياسية التي اندلعت بعد الصدر الأول من الإسلام أدت إلى اختلاق الكثير من الروايات والأحاديث تأييداً لها أو تسويقاً، واستمر هذا الوضع... (حتى) أصبح الحديث الصحيح من الحديث الموضوع كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود^(١).

وقد استدلووا لتضخيم ظاهرة الوضع ولبدائته المبكرة بجملة من الأدلة، ومنها بعض الروايات التي تشير إلى وجود الكذب على الرسول أثناء حياته أو بعدها بقليل^(٢) وما استدلووا به ما يلي:

أولاً: حديث النبي ﷺ: «من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار»^(٣) فلولا وقوع الكذب على النبي ﷺ لما قال هذا الحديث^(٤).

ثانياً: الاستدلال بتأخر تدوين الحديث إلى ما بعد قرن من وفاة النبي ﷺ، وهذا تم معالجته في العنوان السابق من هذا البحث.

ثالثاً: القول بأن الصحابة قد نسوا حديث النبي ﷺ (ففرق من صحابته وأهله المقربين كان يشكو من أنه ينسى ما يسمع منه من القرآن، ناهيك عن الحديث النبوي الذي نظر إليه على نحو ما على أنه أقل أهمية من ذلك إلى درجة مقلقة، والمثال البارز على ذلك يتضح في شخص علي بن أبي طالب.. فقال: «بأبي أنت وأمي تفلت هذا القرآن من صدري فما أجدني أقدر عليه»^(٥) فإذا كان الأمر هنا يتصل بالقرآن وبرجل يعيش في كنف نبيه مباشرة ويمتص من مصادره دون توسط، فكيف سيظهر

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ٦١)، مرجع سابق. والكلام بين القوسين إضافة مني، وأياً كان التأريخ لبداية الوضع، والكذب على النبي ﷺ، فإنما أراد القائلون بتضخيم ظاهرة الوضع - بصرف النظر عن بدايته - إفقاد الثقة بالحديث النبوي، بالقول بعدم ثبوت شيء منه منكرين أي ثبوت تاريخي للحديث.

(٢) وقد عالج هذه الروايات وغيرها الدكتور عمر حسن فلاتة في كتابه: الوضع في الحديث، في الفصل الثاني من الباب الأول، فتناول هذه الروايات وناقشها ورد كثير منها وفق منهج أهل الحديث، فمن أراد الاستزادة من هذا الباب فليُنظر فيه هناك، انظر: فلاتة، عمر بن حسن عثمان: الوضع في الحديث (ص ١٧٣ - ٣٠٦)، مكتبة الغزالي - دمشق ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت.

(٣) البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب العلم / باب إثم من كذب على النبي ﷺ (١/٢٦٥) ح (١٠٧)، مصدر سابق.

(٤) انظر: البنا: نحو فقه جديد (٩٤/٢، ٩٥)، مرجع سابق.

(٥) عبد الغني المقدسي: النصيحة في الأدعية الصحيحة (ص ١٢٠).

ذلك بالنسبة إلى.. رجال بعيدين عن النبي أولاً، وآخرين متأخرين عن عصره ثانياً، كالذين ينتمون إلى العصر الأموي أو العصر العباسي أو عصرنا الحالي (١).

وقد سبق الحداثيين في هذه النتيجة المستشرقون من أمثال جولد زيهر (٢) وبلاشير (٣) وغيرهما، وقد أخذ أبو رية كثيراً من جولد زيهر، ورد عليهما السباعي رداً مفصلاً (٤).

أما استدلالهم بحديث النبي ﷺ: « من كذب علي.. » وقولهم: لولا وجود الكذب في زمن النبي لما ذكر الحديث، فكان ذكر الحديث دليلاً على وجود الكذب عليه ﷺ... فإن هذا الاستدلال إنما ينطلق من مبدأ بشرية السنة، وإبعاد صفة الوحي عنها، فما ينطق به النبي لا بد أن يكون له سبب من حادثة أو واقعة معينة دفعت النبي لإطلاق هذا الحديث، والتصريح بهذا القول.. بينما من يؤمن بأن السنة وحي من الله تعالى يلقيه في روع النبي ﷺ يؤمن بأنه لا يشترط في كل حديث أن يكون نتيجة واقعة معينة، بل قد يكون لبيان حكم فعل لم يقع بعد، وإنما علم النبي بأنه قد يقع مستقبلاً بما يوحي إليه ربه.. وهذا الحديث من هذا القبيل، فهو تحذير من مغبة الإثم الذي يترتب على من يكذب على النبي ﷺ، وإن لم يقع في حياته، فلربما يقع مستقبلاً، ووقع فعلاً بعد زمن الفتنة.. فلا تصلح هذه القراءة لهذا الحديث أن تكون دليلاً على وقوع الكذب على النبي ﷺ في حياته، وإذا تمت قراءة أحاديث النبي على هذه الطريقة لتصور الواحد حدوث المتناقضات في حياة النبي ﷺ، وإنما النبي ﷺ مشرع لهذه الأمة، فيحدث بما يصلحها في حالها، ويعالج من المسائل ما لم تقع في حياته ولكنها قد تقع مستقبلاً، فيكون قد قدم ﷺ الحلول لها بما أوحى له ربه جل وعلا.. والحديث جاء بعد أن رأى النبي ﷺ وسمع من أهل الكتاب ما يكذبون به على أنبيائهم فذكر الحديث محذراً أمته من الوقوع فيما وقع به أهل الكتاب من قبلهم. وكذا فإن هذا الحديث من الأحاديث المشهورة والتي بلغ بها بعض العلماء حد التواتر؛ إذ رواه العدد الكبير من الصحابة - رضوان الله عليهم - زاد عن مائة

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ٧٠)، مرجع سابق.

(٢) انظر: جولد زيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام (ص ٣١ - ٥٠)، وكتابه دراسات إسلامية.

(٣) انظر: بلاشير: تاريخ الأدب العربي (ص ٩٠ - ٩٥).

(٤) انظر: السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (ص ٧٥ - ١٢٢)، مرجع سابق.

صحابي كما ذكر ابن حجر وغيره^(١)، وقد تواترت عن عدد من الصحابة كل على حدة.. وهذه الطرق كلها لم يذكر في واحدة منها أن هذا الحديث جاء لواقعة معينة تبياناً أو وعيداً لحادثة أو شخص كذب على النبي ﷺ وفي حياته، وبذا تبين بطلان الاستدلال بهذا الحديث على وقوع الكذب في حياة النبي ﷺ.. أما الروايات التي تشير إلى وقوع هذا الكذب في حياته فهي غير هذه الرواية، فيحال الإجابة عنها إلى عمر فلاتة في كتابه: «الوضع في الحديث»، كما تمت الإشارة سابقاً. ومن هنا فإن القول بوقوع الوضع في حياة النبي هو ضرب من الاتهام والإيهام غير مبني على دليل يصح في هذه المسألة، سواء على منهج أهل الحديث أم على منهج الحداثيين، فيبقى الثابت هو عدم وقوع الكذب في حياة النبي ﷺ وهذا ما نظمنا إليه.

أما استدلالهم بتعرض الصحابة للنسيان، فلئن كانوا يشكون نسيان القرآن الذي هو بالمنزلة العليا التي هو عليها، فلنسيانهم الحديث جملةً من باب أولى؛ لأنه دون القرآن منزلةً، وإذا نسيه القريب زماناً ومكاناً من النبي، فلئن نسيه البعيد زماناً ومكاناً من باب أولى، بل هو الحاصل.. وهذا استدلال على الفارق؛ وذلك لأن الشكوى من نسيان الصحابي للقرآن لا للسنة، وقياس حفظ السنة على حفظ القرآن قياس على الفارق، وذلك من وجوه:

١ - أن الصحابة والمسلمين عمومًا مأمورون بحفظ القرآن الكريم وتبليغه للناس، ولا يعذرون بالجهل به، أما السنة النبوية فليسوا مأمورين بحفظها كلها، وإنما من بلغه منها شيء وعاه فهو مأمور بتبليغه كما وعاه، وإن فاته شيء منها فهو غير مأمور بتبليغ ما لم يبلغه.

٢ - القرآن كتاب معجز بلفظه ومبناه كما معناه، فلا يجوز تبديل حركة فيه أو حرف بغيره، بينما السنة غير معجزة، فتنقل بالمعنى أحياناً قليلة وباللفظ أحيان كثيرة، وإن تغيرت بعض الحركات أو الحروف بما لا يغير المعنى فهذا لا يؤاخذ عليه ما لم يتغير المعنى.

(١) انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢ هـ): فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب العلم / باب إثم من كذب على النبي ﷺ (٢٦٨/١، ٢٦٩)، دار السلام - الرياض (ط ٣)، (٢٠٠٠ م).

٣ - القرآن نص كامل مترابط الأجزاء والآيات، فكان شكوى الصحابة من نسيانه إنما هو نسيان بعض الأحرف أو الآيات أو الترتيب مما أحوجهم إلى ملازمة الحفظ والمراجعة والاستذكار للقرآن كاملاً، أما السنة فهي أحاديث قصار تطلق حسب المناسبة والحاجة، ولا يشترط لحفظ الحديث الواحد - الذي يقابل الآية الواحدة من القرآن - أن تحفظ السنة كاملة من بدايتها إلى نهايتها، مما يسهل حفظه؛ لأنه كلمات معدودة « لو عده العاد لأحصاه » كما أخبرت عائشة رضي الله عنها.

٤ - أن الصحابي إذا نسي جزءاً من الحديث وحفظ آخر، فهو غير ملام بما نسي، بينما لا يجوز في حالة القرآن إسقاط الجزء الذي لم يحفظ ويتقلب في تلاوة من الآيات ما حفظ..

لهذه النقاط وغيرها يكون قياس حفظ الصحابة للسنة على حفظهم للقرآن قياساً باطلاً لا يستقيم، خصوصاً بأن الصحابة جميعهم تناقلوا القرآن أو جزءاً منه، ولكن العدد المحدود منهم من روى السنة والحديث النبوي، وهذا العدد المحدود تفاوت كذلك في حجم روايته للحديث، مما يدل على أن من حفظ وتيقن من حفظه روى من الحديث مقدار ما حفظ، وكان غير ملزم بما لم يحفظ.. ومجرد وجود عدد من الصحابة - مع محدوديته - لا يستهان به قام بنقل الحديث وروايته فإن هذا يدل على أنهم قد حفظوا حديث النبي صلى الله عليه وسلم ورووه للأمة من بعده، فالقول بمطلق النسيان للحديث قول لا يستقيم والواقع يبطله.

وقد ذكر بعض الحداثيين أسباب الوضع في الحديث وظروفه، وكذا أسباب كثرتة على بعض الصحابة دون بعض، وكذا تعرضوا لمسائل فوائد الحديث الموضوع فيما يشير إليه من طبيعة الحياة العامة والجو الثقافي والفكري السائد في الزمان والمكان الذي وضع فيه هذا الحديث وانتشرت فيه تلك الرواية الموضوعية^(١)، وقد أضفى بعض الحداثيين الصفة التشريعية على الحديث الموضوع لاعتبار أنه وضع من قبل الفقهاء المشرعين لتسويق قبول تشريعاتهم^(٢)... وهذه صفة خطيرة؛ إذ تؤدي إلى

(١) انظر: حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٢٤١)، مرجع سابق.

(٢) انظر: أمين: فجر الإسلام (ص ٣٨٩)، مرجع سابق.

التشكيك بكل حديث نبوي عليه عمل الفقهاء إن كان صحيحاً بدعوى احتمال وضعه من قبل الفقهاء لقبول آرائهم..

ومما أثاره أحمد أمين أن مدرسة أهل الحديث كانت سبباً غير مباشر لاستشراء ظاهرة الوضع في الحديث؛ وذلك لتعنتها بعدم قبول أي رأي ما لم يستند إلى نص، وتغاليها في الأخذ بالحديث مما اضطر البعض إلى الوضع في الحديث كما فعل بعض الفقهاء^(١)..

وهذا كلام لا يستقيم؛ إذ لم يقتصر عدم قبول الرأي إن لم يستند لدليل شرعي على أهل الحديث، بل الفقهاء أنفسهم رفضوا قبول الرأي غير المبني على دليل شرعي، وكانوا لا يلجأون إلى الاجتهاد برأيهم بضوء النصوص العامة والقواعد الثابتة إلا إذا عدموا الدليل الصحيح أو لم يصلهم أو لم يصح عندهم أو.. فتصوير اقتصار أهل الحديث على عدم قبول الاجتهاد غير المستند إلى نص هو تصوير لا يستقيم، فالفقهاء والأصوليون وعامة المسلمين لا يقبلون الرأي إلا إذا كان مؤصلاً مدلاً عليه بنص شرعي، وبناءً عليه لم تكن مدرسة الحديث سبباً في الوضع، بل كان وعي الأمة وثقافتها تلزم من يتصدى للفتوى أن يكون عالماً بالحديث ومن قبله بالقرآن، حتى تكون فتواه مبنية على دليل معتبر..

وذكروا غيرها من مسائل الوضع مما لا يتسع المجال لذكرها هنا، فقد تم تناولها من قبل باحثين سابقين تم ذكر بعضهم في ثنايا هذا الكتاب، ونخص منهم هنا: مصطفى السباعي في: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ومنهم أبو شهبه في: الدفاع عن السنة، وأكرم ضياء العمري في: بحوث في تاريخ السنة، والشيخ أبو زهو في: الحديث والمحدثون، وعمر حسن فلاتة في: الوضع في الحديث - وهو متأخر وناقش من جاء قبله - وغيرهم من الباحثين الذين درسوا الوضع في الحديث إما بدراسات مستقلة أو على شكل مباحث ضمن كتب حديثية عامة. والله أعلم.



(١) انظر: نفس السابق (ص ٣٨٦، ٣٨٧).

المبحث الرابع

نفي عدالة الصحابة والطعن بمدارات الرواية

مسألة عدالة الصحابة من المسائل التي وقف عندها الحداثيون، وخاضوا فيها كثيراً؛ وذلك لأنهم رأوا أنها الأساس الذي يقوم عليه علم الرواية، فالصحابة هم من نقلوا القرآن الكريم، وهم من نقلوا السنة النبوية، وهم الجيل الأول الذي تُعدُّ تجربته التجربة الحية النقية لتطبيق الإسلام، والدولة الإسلامية الأولى دولة المدينة المنورة قامت على هذا الجيل وبه طبقت أحكامها عليه، فهو المؤسس الأول لها.. لذا فإن نفي هذه العدالة ورفضها إنما هو (رفض ونسف كل الأساليب والشروط والمبادئ التي اعتمدها البخاري وغيره من الأئمة في صحافتهم أو متونهم، وذلك يعني ببساطة نسف ظاهرة العنينة^(١)، التي تعتمد على النقل لا على إعمال العقل، يعتمد على من قال وليس ما قال!!.. إن الصحابة كغيرهم من الناس يخطئون ويصيبون، يضلون ويهتدون، يعلمون ويجهلون.. حتى إن سورة التوبة سميت بالفاضحة لأنها أظهرت حقائق الكثير منهم آنذاك)^(٢).

وبالرغم من أن مسألة عدالة الصحابة أثارت جدلاً بين أهل السنة وبين المعتزلة والشيعة، إلا أنها أخذت عند الحداثيين بعداً آخر، وإن استندوا إلى بعض مقالات المعتزلة والشيعة في رفض عدالة الصحابة، إلا أنهم تجاوزوا مقالاتهم للذهاب إلى أبعد من ذلك موظفين مقالاتهم لإبطال مبدأ الرواية ومنهج أصحابه جملةً.

ولدور عدالة الصحابة في المنهج الإسلامي قال أبو زرعة: (إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فاعلم أنه زنديق؛ وذلك أن الرسول ﷺ عندنا حق، والقرآن حق، وإنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله ﷺ، وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليطلوا الكتاب والسنة والجرح بهم أولى، وهم زنادقة)^(٣).

(١) كناية عن منهج الرواية التي يقوم عليها علم الحديث.

(٢) أوزون: جنابة البخاري (ص ١٩)، مرجع سابق.

(٣) الخطيب، أحمد بن علي البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) : الكفاية في معرفة أصول علم الرواية (١٨٨/١)، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم بن مصطفى آل بجبح الدمياطي، مكتبة ابن عباس - القاهرة (ط ١).

ولاستجلاء المسألة لا بد من تحرير موضع النزاع، فقد خلط القوم بين المفاهيم، فظهر الخلط بين مفهومي العدالة والعصمة كما تم الخلط في مسألة الصحبة من حيث الفضل، والصحبة من حيث الرواية، وكذا حد الصحبة، ومتى تعتبر صحبة الصحابي صالحة لقبول حديثه.. ونحوه.

تعريف « الصحابي » وحد « الصحبة »:

لغة: من (صحب)، وصحب الرجل يصحبه صحابةً وصُحبةً: عاشره ورافقه ولازمه، والصاحب الملازم إنساناً كان أو حيواناً ومكاناً أو زماناً، ولا يقال في العرف إلا لمن كثرت ملازمته، وهي وإن كانت تضم القليل والكثير لكن العرف خصصها بما طالت.. والصحابة مصدر، وهي أخص من الأصحاب، إذ تطلق على من صاحب النبي ﷺ فصارت بغلبة الاستعمال كالعلم لهم؛ ولهذا نسب الصحابي إليها، بخلاف الأصحاب^(١).. ونقل الخطيب قال: (لا خلاف بين أهل اللغة في أن القول « صحابي » مشتق من الصحبة وأنه ليس مشتقاً من قدر منها مخصوص، بل هو جارٍ على كل من صحب غيره قليلاً أو كثيراً)^(٢)، للقول بجواز إطلاق لفظة الصحبة على كل من رأى النبي أو رافقه ولو للحظة، وعدم اشتراط طول الملازمة لاستحقاق هذا اللفظ.

اصطلاحاً: اختلفت أقوال العلماء في تعريف (الصحابي) بناءً على اختلافهم في تحديد حد الصحبة، وهل يشترط طول الملازمة أم لا؟ فقد نقل الخطيب البغدادي، وابن حجر موقف العلماء من هذه المسألة، فذهب سعيد بن المسيب والقاضي أبو بكر محمد بن الطيب ومن وافقهما إلى اشتراط طول الملازمة، فلفظ (الصحابي) فيما استقر عليه في عرف اللفظ العربي (لا يستعملون هذه التسمية إلا فيمن كثرت صحبته واتصل لقاءه، ولا يجيزون ذلك على من لقي المرء ساعةً ومشى معه خطأ)^(٣)، واشترط سعيد بن المسيب للصحابي أن يكون (أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوةً أو غزوتين)^(٤).

(١) ابن منظور: لسان العرب (٢٨٦/٤) والبستاني: محيط المحيط (ص ٤٩)، مرجع سابق.

(٢) الخطيب: الكفاية في معرفة أصول علم الرواية (١٩٣/١)، مصدر سابق.

(٣) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، نقلاً عن الخطيب: الكفاية (١٩٣/١)، مصدر سابق.

(٤) نفس السابق.

بينما ذهب آخرون إلى عدم اشتراط طول الملازمة لإطلاق صفة الصحبة وهو ما ذهب إليه علي بن المديني وأحمد بن حنبل والبخاري وغيرهم، ف (كل من صحب النبي ﷺ سنة أو شهراً أو يوماً أو ساعة أو رآه فهو من أصحابه له من الصحبة كل قدر ما صحبه) ^(١)، وقد خصص البخاري في صحيحه باباً أسماه (باب فضائل أصحاب النبي ﷺ) ومن صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه ^(٢)، فمن هذه الترجمة يتبين عدم اشتراط البخاري طول الملازمة لإثبات الصحبة.

واشترط ابن عبد البر لحد الصحابي أن تكون رؤية النبي ﷺ تمت والرائي قد بلغ الحلم مؤمناً به، حيث يقول: (رأيت أهل العلم يقولون: كل من رأى رسول الله ﷺ وقد أدرك الحلم فأسلم وعقل أمر الدين.. فهو عندنا من أصحاب النبي ﷺ ولو ساعة من نهار) ^(٣)، فابن عبد البر يشترط بلوغ الحلم، والإسلام، والعقل أي شروط التكليف الشرعي مع عدم اشتراطه لطول الملازمة في حد الصحبة.

والذي ذهب إليه ابن حجر في تعريف الصحابي - وقد تابعه عليه من جاء بعده - بأنه (من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام) ^(٤)، فيشترط في الصحابي أن يكون أثناء رؤيته للنبي ﷺ مؤمناً، وأن يموت على الإسلام، فيخرج من ذلك من ارتد أو مات على الكفر، ويخرج كذلك من رآه قبل أن يؤمن به، وإن آمن بعد وفاة النبي ﷺ فلا يعد من الصحابة، وهذا التعريف لا يشترط الملازمة، أو أن التمييز أو الحلم في حال الرؤية.

والتعريف الذي ذهب إليه ابن حجر هو الصحابي من حيث مطلق الصحبة، ومن حيث الفضل، ولعده من أهل ذاك القرن الذي شهد له الله ورسوله بالخيرية، مع تفاوت الصحابة أنفسهم في المنزلة والدرجة.. فبينما الحد الذي ذهب إليه ابن عبد البر إنما هو الصحابي الذي تعد روايته عن النبي ﷺ مقبولة، ويصح سماعه منه ﷺ، مع

(١) أحمد بن حنبل نقلاً عن الخطيب، نفس السابق (١٩٢/١).

(٢) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب فضائل الصحابة / باب فضائل أصحاب النبي (٧/٥)، مصدر سابق. وقد ذكر الخطيب أن هذا التعريف أخذه البخاري من شيخه ابن المديني، الخطيب: الكفاية، نفس السابق.

(٣) نقلاً عن الخطيب: الكفاية (١٩١/١)، مرجع سابق.

(٤) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢ هـ) : الإصابة في تمييز الصحابة (٧/١)، تحقيق: طه محمد الزيني، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة (ط ١).

اختلاف في اشتراط الحُلم أم التمييز، والظاهر اشتراطهم التمييز (بحيث يميز ما رآه.. مثل محمد بن أبي بكر الصديق، وإنما ولد قبل وفاة النبي ﷺ بثلاثة أشهر وأيام.. فأحاديث هذا الضرب مراسيل.. حتى مراسيل كبار الصحابة لا يجري في أحاديث هؤلاء؛ لأن أحاديثهم لا من قبيل مراسيل كبار التابعين ولا من قبيل مراسيل الصحابة الذين سمعوا من النبي ﷺ، وهذا مما يلغز به فيقال: صحابي حديثه مرسل، لا يقبله من يقبل مراسيل الصحابة) ^(١)، فالصحابي المعتبر في الرواية هو من سمع من النبي ﷺ مؤمناً به بالغاً سن التمييز ومات على الإسلام.

وقد أوهم بعض الحديثيين عند تناولهم للصحبة بأن الصحابي هو كل من رأى النبي ﷺ أو صحبه ساعةً من نهار، فهو صحابي عند أهل الحديث تقبل روايته، وسماعه صحيح، ولا يسأل عن حاله ^(٢)؛ وذلك ليسهل عليهم الطعن في عدالة الصحابة.. وهذا التعريف لا ينطبق على من تصح روايته وإن انطبقت على من نال شرف الصحبة وفضلها عند علماء المسلمين من السنة.

ولتحرير موضع النزاع يمكن القول: إن الصحابي الذي يبحث في عدالته هو الصحابي الذي صح سماعه عن النبي ﷺ وتوافرت فيه شروط الصحبة؛ أي: أن يكون سماعه من النبي وهو في سن التمييز قادراً على تمييز ما سمعه وعلى حفظه، وأن يكون قد مات على الإسلام ولم يرتد، وأن يكون مسلماً عند السماع ابتداءً، وكل من لا ينطبق عليه هذه الشروط ممن رأى النبي وسمع منه لا يعد صحابياً فهو خارج موضع النزاع؛ لأنه غير مشمول بنظرية عدالة الصحابة عند المسلمين ابتداءً.

مفهوم « العدالة » :

في مسألة عدالة الصحابة وقع خلط في مفهوم العدالة، فهل تعني عدم الوقوع بالمعصية مطلقاً؟ أم يراد بها انتفاء الكذب بحقهم فقط؟ فهل العدالة عند أهل السنة توازي مفهوم العصمة عند الشيعة؟ وهذا الخلط بين مفهوم العدالة والعصمة بيّن من خلال الأدلة التي ساقها الحديثيون ممن يرفضون عدالة الصحابة، للتدليل على صحة مذهبهم وبطلان القول بعدالة الصحابة، ولو كان التفريق بين العدالة والعصمة عندهم

(١) العسقلاني: فتح الباري (٦/٧)، مصدر سابق.

(٢) انظر: أبو رية: أضواء على السنة (ص ٣٤١)، مرجع سابق.

موجودًا لما أوردوا كثيرًا من الأدلة التي تشير إلى وقوع بعض الصحابة بالمعاصي وحدث الردة ببعضهم وغيرها...

ولعل هذا المفهوم قد تكوّن من خلال بعض العبارات الموهمة لذلك عند أهل الحديث، منها ما رواه ابن عبد البر بإسناده عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: (إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد صلى الله عليه وسلم خير قلوب العباد فاصطفاه وبعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد صلى الله عليه وسلم فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون عن دينه) ^(١). فهذا النص الذي يشير إلى اصطفاء الله للصحابة قد يفهم عند البعض بمعنى العصمة، وهذا غير مراد منه، ونقل ابن حجر عن ابن حزم قوله: (الصحابة كلهم عدول من أهل الجنة قطعًا، قال الله تعالى: ﴿ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلًا ﴾ [الحديد: ١٠] وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾ [الأنبياء: ١٠١]، فثبت أن الجميع من أهل الجنة، لا يدخل أحد منهم النار؛ لأنهم المخاطبون في الآية السابقة) ^(٢) فقد يحمل البعض العدالة على أنها العصمة وانتفاء وقوع الصحابة بالمعاصي ما داموا جميعًا من أهل الجنة ابتداءً ولا يدخلون النار أبدًا. وقد ذكر قريبًا من ذلك الخطيب البغدادي ولكنه أخرج من العدالة من ارتكب معصية لا تحتل تأويلًا، وهو بذا يشير إلى أن العدالة تعني العصمة؛ لأنها مما تعنيه - حسب الخطيب - عدم وقوع الصحابي بالمعصية. يقول الخطيب: (وجميع ذلك يقتضي طهارة الصحابة والقطع على تعديلهم ونزاهتهم.. فهم على هذه الصفة إلا أن يثبت على أحدهم ارتكاب ما لا يحتمل إلا قصد المعصية والخروج من باب التأويل، فيحكم بسقوط عدالته) ^(٣)، فالعدالة هنا تنافي المعصية بما تعنيه من انتفاء الوقوع بالإثم الذي قد يقع به أي بشر، فمن وقع منه ذلك خرج عن حد العدالة، وهذا المفهوم يستلزم إسقاط عدالة كل صحابي أقيم عليه حد من حدود الله، أو ثبت ارتكابه للمعاصي ^(٤).

(١) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن عمر القرطبي النمري (ت ٤٦٣ هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (ص ٢٠)، دار الأعلام، الأردن (ط ١)، (٢٠٠٢ م).

(٢) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة (١١/١)، مصدر سابق.

(٣) الخطيب: الكفاية (١٨٦/١)، مصدر سابق.

(٤) والقتل أحد الكبائر، فكل من شارك في حروب الفتنة من الجمل وصفين فقتل مسلمًا في الطرف الآخر فهو خارج عن حد العدالة، فهذا يحتمله نص الخطيب وإن كان قد احترز في نصه بقوله: (لا يحتمل إلا قصد =

ويؤيد هذا المفهوم التعريف الذي وضعه أهل الحديث للعدالة، فهي (السلامة من أسباب الفسق وخوارم المروءة) ^(١)، أي: أن لا يكون الراوي مقترفاً لما يعد من أسباب الفسق وهي المعاصي بأنواعها، أو يخرج عن أخلاق الرجولة.. وهذا يوحى إلى معنى العصمة وهو معنى غير مقصود من العدالة وغير مراد بعدالة الصحابة.

والمعنى المراد بعدالة الصحابة: هو انتفاء الكذب والصدق في الرواية. فهذا هو المراد من القول بالعدالة، ولا يعني عدم اقترافهم للمعاصي أو عدم وقوعهم في الآثام سواء الكبائر منها أم الصغائر، فهم بشر كسائر البشر، قد يغفل الواحد منهم فيقع في المعصية، وهذا ما يؤيده واقع حالهم، فأقام النبي على بعضهم الحد، ولكن هذا لا يخرجهم عن حد العدالة، وهذا المعنى هو ما ألمح إليه السخاوي فيما نقله عن (ابن الأنباري: وليس المراد بعد التهم ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية منهم، وإنما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف بالبحث عن أسباب العدالة وجلب التزكية، إلا إن ثبت ارتكاب فادح، ولم يثبت ذلك ولله الحمد) ^(٢)، وعلى هذا النحو ذكر ابن الأثير الجزري قال: (ولا خفاء على من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد أن من تبوأ الدار والإيمان من المهاجرين والأنصار والسابقين إلى الإسلام والتابعين لهم بإحسان الذين شهدوا الرسول ﷺ وسمعوا كلامه وشاهدوا أحواله.. أولى بالضبط والحفظ وهم الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) ^(٣)، فهم أهل عدالة في نقل الحديث وحفظه وضبطه.

فالذي يجدر التأكيد عليه هو أن العدالة التي يضيفها المحذثون على الصحابة هي من حيث الصدق في الرواية وانتفاء الكذب عن الواحد منهم بأعيانهم وبعمومهم، وهذا واقع في حياتهم لأسباب عدة ذكرها أهل الحديث تشير أدلتها جميعاً - سواء

= المعصية والخروج من باب التأويل) أي ألا يكون متأولاً للمعصية بحيث يقصدها وهو عالم بكونها معصية..

(١) زين الدين العراقي، عبد الرحيم بن الحسين (ت ٨٠٦ هـ): التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح (ص ١١٣) النوع الثالث والعشرون، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ٢)، (١٩٩٩ م).

(٢) السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٩٠٢ هـ): فتح المغيث شرح ألفية الحديث (٩٦/١)، شرح: صلاح محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ١)، (١٤٢١ هـ).

(٣) الجزري، عز الدين بن الأثير أبي الحسين علي بن محمد (ت ٦٣٠ هـ): أسد الغابة في معرفة الصحابة (٩/١)، دار الفكر - بيروت.

ما كان منها من القرآن أو من السنة أو من الواقع المعاش لحالهم أو عقلاً وسبباً لرواياتهم ومواقفهم مع النبي ﷺ - وتدلل بشكل يطمئن إليه الباحث على انتفاء الكذب عنهم، وعلى حفظهم وإتقانهم وضبطهم لحديث نبيهم ﷺ مما هو مثبت في ثنايا كتب أهل الحديث ونقد الرجال وسير الأصحاب رضوان الله عليهم، ف (العدالة شيءٌ والعصمة شيءٌ آخر، والذين قالوا إن الصحابة عدول لم يقولوا قط أنهم معصومون من المعاصي ولا من الخطأ والسهو والنسيان، إنما أرادوا أنهم لا يتعمدون كذباً على رسول الله ﷺ حتى الذين حُذوا في حد أو اقترفوا إثماً ثم تابوا أو لامسوا الفتن والحروب ما كانوا ليتعمدوا الكذب على رسول الله ﷺ)^(١).

ما استدلل به الحداثيون لنفي عدالة الصحابة:

إن لم يكن الحداثيون أول من اعترض على عدالة الصحابة، وليسوا أول من رفض هذه المسألة، فقد سبقهم إلى ذلك المعتزلة والشيعة، إلا أن الحداثيين قد شملوا جميع الصحابة بالخروج عن حد العدالة، بينما رفض المعتزلة عدالة فئة من الصحابة كرفضهم عدالة من قاتل علياً^(٢)، ورفض الشيعة عدالة الجمهور الأغلب من الصحابة ولم يبقوا إلا على فئة بسيطة منهم، فكل من شارك في الفتنة سقطت عدالته عندهم^(٣)، بل ربما كان الشيعة أكثر من نال من الصحابة وتعرض لهم بالذم، وإقصائهم عن دائرة الإيمان عوضاً عن الحكم بعدالتهم.. وسار الحداثيون سيرة الشيعة وتوسّعوا في ذلك، فرفضوا مسألة العدالة من أساسها، وقالوا بانتفائها ابتداءً، ذاهبين - حسب تعبير أحد الشيعة المعاصرين - إلى أن نظرية عدالة الصحابة ابتُدعت في العصر الأموي عصر خلافة الطلقاء، وهذه نظرية منقوضة من أساسها، فهم حكموا بالعدالة قبل أن يتأكدوا من حسن الخاتمة، فهذه النظرية تتعارض مع القرآن ومع السنة وينقضها واقع الحال وتعارض مع روح الإسلام العامة، ومع الغاية التي أودعها الله للحياة نفسها^(٤). ويمكن إجمال أقوالهم في هذه المسألة بما يلي:

(١) أبو شهبه: دفاع عن السنة (ص ٢٨٧، ٢٨٨)، مرجع سابق.

(٢) انظر: السخاوي: فتح المغيث (٩٥/١)، مرجع سابق.

(٣) انظر: الخطيب: الكفاية (١٨٧/١)، مرجع سابق.

(٤) يعقوب، أحمد حسين: نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية في الإسلام (ص ٣٩).

أولاً: القول بأن الآيات والأحاديث التي استند إليها أهل الحديث لإقرار عدالة الصحابة إنما جاءت على العموم ولم تقصد الصحابة بأعيانهم، فهي جاءت حكماً عاماً لا يلغي وجوب البحث في حال كل صحابي راوٍ للحديث على حدة كغيره من رواة الحديث: (فإن الثناء من الله تعالى ورسوله - وهو الدليل على عدالتهم - لم يتناول الأفراد بالخصوصية، إنما غايته عموم.. ومن تتبع تلك الموارد وسوى بين الصحابة فهو أعمى أو متعم.. ومن الصحابة نواذر ظهر منهم ما يخرج عن العدالة فيجب إخراجه كالشارب من العدالة لا من الصحة، ومنهم من أسلم خوف السيف كالطلقاء.. كأبي سفيان ومعاوية ومن معهما)^(١).

ثانياً: عدالة الصحابة مفهوم تم صياغته متأخراً:

(ففي عهد ابن قتيبة (٢٧٦هـ) نجد المسلمين لا يقبلون كل روايات الصحابة ويتقنون بعضهم ويرمونهم بالكذب، وما كتاب « تأويل مختلف الحديث » إلا محاولة قام بها محدثو السنة لرفع الاتهام عن صحابة الرسول، بل إن إضفاء القداسة على الصحابة لم يتأسس بعد في القرن الرابع للهجرة، كتب التاريخ تروي لنا أخباراً كثيرة عن عادة سب الصحابة في هذا العصر اشترك فيها الشيعة والسنة على حد سواء)^(٢).

ثالثاً: عدالة الصحابة مفهوم وضع لتشيت القرآن والسنة وهو يخالف التاريخ والحقائق العلمية:

فعدالة الصحابة (مسألة افتراضية وضعها الضمير الإسلامي حتى لا يقع التشكيك في أمانة صحابة رسول الله وفي صدقهم، ذلك أن الشك إذا بلغ حد الارتياب في نزاهة الصحابة، فإنه يعصف بأصول الدين الإسلامي؛ لأن الصحابة هم الذين رووا القرآن ودونوه، وهم الذين رووا الحديث.. لذلك قرر علماء الإسلام صدق صحابة الرسول وانتفاء الانتحال بينهم في حين أن هذه التفرقة اعتبارية لا وجود لها ولا تتفق ومقتضيات النقد العلمي الصارم، كما أنه ليس هناك حد طبيعي بين الصحابة والتابعين يجعلنا لا ننزه الأولين من الانتحال ونشك في الآخرين)^(٣)، فالصحابة بشر كسائر البشر، منخرطون في حياة البشر و (في تاريخ معقد لا ينسجم البتة وما أضفي عليهم من عدالة مطلقة، فلا

(١) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٣٤٩، ٣٥٠)، مرجع سابق.

(٢) حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٢٣٦، ٢٣٧)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق (ص ٢٣٨، ٢٣٩).

يعد هذا التقديس في حقيقة أمره.. تقديسًا يحجب التأثير الذي مارسه العوامل القبلية والاقتصادية في المجتمع الإسلامي الناشئ ويغيب التاريخ الحقيقي الذي أسند فيه الشيعة العصمة لأئمتهم والسنة العدالة المطلقة لصحابتهم (١).

رابعًا: تناقض الحقائق العلمية وطباع البشر باحتمال النسيان والخطأ منهم:

إن عدالة الصحابة تقتضي أن الصحابة (معصومون وقد نقلوا بحرص وأمانة كلية النصوص الصحيحة والوقائع التاريخية المتعلقة بفترة النبوة [بالرغم] من أنه لمن الصعب تاريخيًا إن لم يكن من المستحيل التأكيد والقول أن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله) (٢)، فالقول بعدالة الصحابة (لا يتفق والطباع البشرية) (٣)، وتصور لنا نظرية العدالة الصحابة وكأنهم (قد ارتفعوا عن درجة الإنسانية فلا يعترتهم ما يعترى كل إنسان من سهو أو خطأ أو وهم أو نسيان ولا نقول الكذب والبهتان !) (٤). خامسًا: تتعارض مع ما جاء في القرآن الكريم بآياته التي خاطبت المجتمع المسلم الأول وبينت أن فيه شوائب وفيه الخباثات:

فتتعارض هذه النظرية (مع ما جاء في الكتاب والسنة من الأدلة القوية) (٥).

فاستدلوا بطريقتين من القرآن:

أولاهما: الآيات التي جاءت تتحدث عن المنافقين وتحذر منهم. فمنها قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَيَأْتُونَ الْآخِرَ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ۝۸۱﴾ [البقرة: ٨، ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللّٰهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُمْ بِمِنكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرُقُونَ ۝۸۲﴾ [التوبة: ٥٦] وقوله تعالى: ﴿أَسْتَغْفِرَ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِۦ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ۝۸۰﴾ [التوبة: ٨٠].

ثانيتهما: ساقوا بعض الآيات - كما فعل الشيعة - وأولوها تأويلات بعيدة مثل قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ ۝﴾ [السجدة: ١٨]، قال

(١) حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٣٤٨، ٣٤٩).

(٢) نفس السابق (ص ٢٤٤).

(٣) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٣٣٩)، مرجع سابق.

(٤) نفس السابق (ص ٢٢٠، ٢٢١) (٥) نفس السابق (ص ٣٣٩).

الشيعة: المؤمن هو علي بن أبي طالب والفاسق هو الوليد بن عقبة ^(١)، فوجود هذا الفاسق الذي ثبت فسقه بالقرآن وعدم تمايزه عن أبناء المجتمع من الصحابة يبطل نظرية عدالة الصحابة برمتها، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الصف: ٧]، فهذه الآية تدل على وجود من يكذب على الله بين الصحابة وهو يظهر إسلامه ولم يتميز عن باقي المجتمع، كما أن الشيعة قالوا: إن هذه الآية نزلت في عبد الله بن أبي السرح والي عثمان على مصر، فهو الذي افتري على الله الكذب، وأباح النبي دمه ولو تعلق على أستار الكعبة ^(٢)، ثم اتخذه المسلمون صحابيًا، بل وولي مصر، وبذا تبطل نظرية عدالة الصحابة.

سادسًا: وجود المنافقين وتوفي النبي ﷺ ولم يبين للمؤمنين أمرهم:

(ونفاق الصحابة على عهد النبي تكشفه أحاديثه، وقد نقل البخاري عن حذيفة ابن اليمان قوله: « إن المنافقين اليوم شر منهم على عهد النبي ﷺ، كانوا يومئذ يسترون واليوم يجهرون ») ^(٣) فتوفي النبي دون أن يظهر أمر المنافقين للصحابة، فانخرطوا في المجتمع ولم يتمايزوا عنه، فعدالة الصحابة - في حال قبولها - تنطبق على المنافقين، وبهذا إبطال للحديث أو ترفض عدالة الصحابة.

وإذا رد أهل الحديث على شبهة المنافقين بأن الله قد تكفل ببيان أمرهم للنبي ﷺ وللمسلمين، وذلك بقوله: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِمَتِهِمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٠] يستيق الحداثيون هذا الرد بالقول بأن هؤلاء المنافقين قال الله فيهم: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَىٰ الْإِنْفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾. مردوا عليه: أحكموه وصقلوه أو صقلوا فيه حتى لم يعد يظهر في سيماهم وفحوى كلامهم.. ولكن البلية من الرواية عن مثل كعب الأحبار ومن روى عنه أبو هريرة وابن عباس ^(٤)، فأمر هؤلاء المنافقين خفي بفضه على النبي ﷺ وامتزجوا امتزاجًا شبه تام مع الصحابة فلم يعد بالمقدور

(١) يعقوب: نظرية عدالة الصحابة (ص ٤٢)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق.

(٣) حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٩١)، مرجع سابق.

(٤) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٢٤٢، ٢٤٣)، مرجع سابق.

تتميزهم عنهم، ووجودهم بهذه الصورة يبطل صلاحية نظرية عدالة الصحابة.

سابعاً: ارتد عدد كبير من الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ:

وذلك بنص حديث النبي نفسه فيما أخرجه البخاري ^(١) ومسلم ^(٢) في صحيحيهما من حديث ابن عباس قال: « خطب رسول الله ﷺ فقال: يا أيها الناس إنكم محشورون إلى الله حفاة عراة غرلاً.. [وفيه] ألا وإنه يجاء برجال من أمتي فيؤخذ بهم ذات الشمال فأقول: يا رب أصحابي. فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك.. فيقال: إن هؤلاء لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم ».

ثامناً: وقوع الصحابة بالكذب وذلك بشهادة الزبير وعمران بن حصين:

قال أبو رية: (كشف الصحابي الكبير عمران بن حصين في كلامه الذي أقسم عليه إذ قال: « والله إن كنت لأرى أني لو شئت لحدثت عن رسول الله يومين متتابعين، ولكن أبطأ بي عن ذلك أن رجلاً من أصحاب رسول الله سمعوه كما سمعت وشهدوا كما شهدت، ويحدثون أحاديث ما هي كما يقولون، وأخاف أن يُشَبَّهَ لي ما شبه لهم، فأعلمك أنهم كانوا يغلطون - وفي رواية يخطئون - لا أنهم كانوا يتعمدون) ^(٣)، ثم قال: (وروى ابن الجوزي في كتابه « شبهة التشبيه » قال: سمع الزبير (بن العوام) رجلاً يحدث، فاستمع الزبير حتى قضى الرجل حديثه، فقال له الزبير: أنت سمعت هذا من رسول الله؟ فقال الرجل: نعم!! فقال الزبير: هذا وأشباهه مما يمنعنا في أن نتحدث عن النبي! لعمرى سمعت هذا من رسول الله وأنا يومئذ، حاضر ولكن رسول الله ابتداء بهذا الحديث تحدثناه عن رجل من أهل الكتاب حديثه يومئذ فجئت أنت بعد انقضاء صدر الحديث، وذكر الرجل الذي هو من أهل الكتاب، فظننت أنه من حديث رسول الله!!) ^(٤).

(١) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب التفسير / باب: « وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم... » (٣٦١/٨)

ح (٤٦٢٥)، مصدر سابق.

(٢) النيسابوري: الجامع الصحيح، كتاب الفضائل / باب إثبات حوض نبينا ﷺ، مصدر سابق.

(٣) أبو رية: أضواء على السنة (ص ١١٦)، مرجع سابق.

(٤) نفس السابق. وقد أورده البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٥٤٨ هـ) : الأسماء والصفات =

تاسعاً: وقوع الصحابة في الكبائر:

بدليل إقامة الحدود، وبدليل قصة أبي بكر مع المغيرة بن شعبة، فإما أن يكون أبو بكر كاذباً بقذفه المغيرة بغير وجه حق، أو أن يكون المغيرة زائناً، وفي كلا الحالين تسقط عدالة أحدهما أو كليهما، فتبطل نظرية عدالة الصحابة ^(١)، فعدالة الصحابة تعني أن (لم يكن في الصحابة منافقون ولم يرتكب أحد منهم كبيرةً ولا صغيرةً ولا وقع منهم ما وقع ولا ارتد بعضهم بعد وفاة النبي ﷺ) ^(٢) أما وقد وقع بعضهم في الكبائر فتبطل نظرية عدالتهم.

عاشراً: نقد الصحابة لبعضهم البعض وعدم قولهم بعدالة بعضهم واستوثاقهم من حديث بعضهم البعض:

فكان أبو بكر وعمر وعلي وغيرهما لا يكتفون بمجرد رواية الصحابي للحديث عن النبي ﷺ، بل يستوثقون من روايته إما بطلب الشاهد على السماع أو حلف اليمين وغيرها مما يثبت صحة المنقول، ولو كان الصحابة عدولاً في نظرهم لما طلبوا ذلك ^(٣)، بل كان من الصحابة أن (تراموا بالكبائر وقاتل بعضهم بعضاً في سبيل الله، فما ينبغي أن يكون رأينا فيهم أحسن من رأيهم في أنفسهم) ^(٤).

= (٢٠٠/٢ ، ٢٠١)، تحقيق: عبد الله الحاشدي، مكتبة السوادي - جدة (ط ١)، حيث أخرجه من رواية عبد الله بن عروة بن الزبير، أن الزبير بن العوام سمع رجلاً يحدث حديثاً عن النبي ﷺ، فاستمع الزبير له حتى إذا قضى الرجل حديثه قال له الزبير: أنت سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟ فقال الرجل: نعم. قال: هذا وأشباهه مما يمنعنا أن نحدث عن النبي ﷺ، قد - لعمرى - سمعت هذا من رسول الله ﷺ وأنا يومئذ حاضر، ولكن رسول الله ﷺ ابتدأ هذا الحديث فحدثناه عن رجل من أهل الكتاب حدثه إياه، فجئت أنت يومئذ بعد أن قضى صدر الحديث، وذكر الرجل الذي من أهل الكتاب فظننت أنه من حديث رسول الله ﷺ. قال الشيخ: ولهذا الوجه من الاحتمال ترك أهل النظر من أصحابنا الاحتجاج بأخبار الآحاد في صفات الله تعالى.

(١) انظر: تيزيني: النص القرآني (ص ٣٥٨، ٣٥٩)، مرجع سابق. وقد عزاه إلى عبد المحسن شرف الدين الموسوي: النص والاجتهاد (ص ٢٥٩)، فيكون مصدره فيه شيعي.

(٢) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٢٢٠، ٢٢١)، مرجع سابق.

(٣) انظر: نفس السابق (ص ٢٦٩)، أمين: فجر الإسلام (ص ٣٤٣، ٣٤٤)، مراجع سابقة.

(٤) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٣٦١)، مرجع سابق.

حادي عشر: اعتراضات عائشة على الصحابة وخاصة على أبي هريرة واتهامها للصحابة: وهي اعتراضات مشهورة وكثيرة ومنها ما ذكره أوزون قال: (وكانت عائشة أول من لقت الخليفة عثمان نعثلاً (يهودي يشبه عثمان في المدينة) وقالت بصريح العبارة: « اقتلوا نعثلاً فقد كفر » ^(١)) ^(٢). ومنها كذلك رفض ابن عباس لحديث أبي هريرة (فقد روي أن أبا هريرة روى حديثاً « من حمل جنازةً فليتوضأ » فلم يأخذ ابن عباس بخبره وقال: لا يلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة! وكذلك روي أنه حدث بحديث جاء في الصحيحين وهو: « متى استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يضعها في الإناء فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده ». فلم تأخذ به عائشة وقالت: كيف تصنع بالمهراس؟) ^(٣). وكذا حديث فاطمة بنت قيس (أن زوجها طلق فبت الطلاق فلم يجعل رسول الله لها نفقة وقال لها: « اعتدي في بيت ابن أم مكتوم فإنه رجل أعمى ». فردها أمير المؤمنين عمر قائلاً: لا تترك كتاب ربنا وسنة رسولنا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، حفظت أم نسيت. وقالت عائشة: ألا تتقين الله) ^(٤) فدل على ترامي الصحابة فيما بينهم بالكذب بدليل تكذيب عمر لفاطمة بنت قيس وكذا ما قالته عائشة لها.

ثاني عشر: أخذ الصحابة الحديث من بعضهم ومن بعض أهل الكتاب ولم يميزوه في الأداء، وصغار الصحابة أعلام الرواية:

استدل بعض الحداثيين بالقول بأن من أعلام الرواية صحابة توفي النبي ﷺ وهم صغار من أمثال (عبد الله بن عباس الذي نقل البخاري عنه أنه قال: توفي رسول الله وأنا ابن عشر سنين مختوناً. ويروي صاحب المنار أن له في مسند أحمد (١٦٩٦) حديثاً، وكأنس بن مالك كان عمره أقل من عشر سنوات حين وفاة الرسول، وعبد الله ابن الزبير والحسن بن علي والحسين بن علي... وغيرهم، وعبد الله بن عباس لم يعرف النبي ولا اجتمع به قبل الفتح إذ كان يقيم في مكة مع أبيه) ^(٥) ومن أمثال أبي هريرة الذي لم يلازم النبي طويلاً فقد أسلم يوم خيبر..

(١) (تاريخ الطبري: ٤/ ٤٧٧)

(٢) أوزون: جنابة البخاري (ص ٢١ - ٢٣)، مرجع سابق.

(٣) أمين: فجر الإسلام (ص ٣٤٣، ٣٤٤)، مرجع سابق.

(٤) نفس السابق.

(٥) شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (ص ٢٧، ٢٨)، مرجع سابق. مع عدم التسليم =

وهؤلاء الصحابة إنما أخذوا حديثهم عن صحابة آخرين وهم معروفون بالوقت ذاته بالأخذ عن مسلمة أهل الكتاب مثل (عبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن عمر تأثرًا بالإسرائيليات، الأول عن طريق زاملتين استحوذ عليهما في الشام، والثاني نتيجة لعلاقته بكعب الأخبار الذي عرف عنه الخبث والدهاء، بينما عرف عن عبد الله بن عمر بالسذاجة والطيبة وحسن النية) ^(١)، وكذا أبو هريرة، فقد التقى (كعب الأخبار) (الحبر اليهودي الذي أسلم زمن عمر بن الخطاب) واختلطت بينهما المعلومات، مما شوش الناس بين حديثيهما، وهذا ما عبر عنه بشر بن سعد بقوله: «لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة يتحدث عن رسول الله ﷺ ويحدثنا عن كعب ثم نقوم فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله عن كعب، ويجعل حديث كعب عن رسول الله». (وأحال إلى سير أعلام النبلاء: ٤٣٦/٢) ^(٢).

وهذا التداخل في الرواية بين ما سمعه من الصحابي عن رسول الله وما سمعه عن أحد أهل الكتاب أو مسلمته أو كتبهم يعود لعدم تمييز الصحابي نفسه في الأداء بين ما سمعه من أهل الكتاب وبين ما سمعه من رسول الله ﷺ أو باختلاط من سمعه منه من التابعين.. وفي كلا الحالين هذا مما يقدح في قبول روايات الصحابة مطلقًا دون سبر أحوالهم، وهذا مما يبطل ثبوت الحديث النبوي جملةً - تاريخيًا - أو يبطل القول بعدالة الصحابة ابتداءً، فلزم إعادة دراستهم وسبر أحوالهم لمعرفة المصيب منهم وتمييزه عن المخطئ.

ثالث عشر: بدليل الروايات والأحاديث الكثيرة النافية لعادلة الصحابة ومنها:

١ - ما أخرجه البخاري ^(٣) ومسلم ^(٤) في صحيحيهما من حديث عقبة بن عامر أن النبي ﷺ خرج يومًا فصلى على أهل أحد.. ثم انصرف إلى المنبر فقال: «إني

= بعمر أنس بن مالك الذي ذكره هنا.

(١) البناء: نحو فقه جديد (١٠٥/١)، مرجع سابق.

(٢) أوزون: جنابة البخاري (ص ٢١)، مرجع سابق. وعند الرجوع إلى سير أعلام النبلاء لم أجد عبارة بشر هذه في الموضع الذي أحال إليه.

(٣) البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب الرقاق / باب من يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها (٢٩٣/١١)، مصدر سابق.

(٤) النيسابوري: الجامع الصحيح، كتاب الفضائل / باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته (٥٧/١٥ - ٥٩) ح (٥٩٣٢، ٥٩٣٣)، مصدر سابق.

فرطكم وأنا شهيد عليكم... وإني والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي، ولكني أخاف عليكم أن تنافسوا فيها... » والتنافس: (من المنافسة وهي الرغبة في الشيء ومحبة الانفرادية والمغالبة عليها) ^(١)، فهذا الحديث فيه دليل على وقوع التنافس المذموم بين الصحابة على الدنيا، فتهلكهم كما أهلك الذين من قبلهم، ففيه دليل على وجود الفسقة فيهم، والفاسق مخروم العدالة، مما يلغي نظرية عدالة الصحابة بنص حديث النبي ﷺ نفسه.

٢ - حديث عمرو بن عوف في إرسال النبي ﷺ أبا عبيدة بن الجراح إلى البحرين ليأتي بجزيتهما فتعرض له الأنصار.. فقال رسول الله ﷺ: « فأبشروا وأملوا ما يسركم، فوالله ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها وتلهيكم كما ألتهنهم » ^(٢)، ففي هذا الحديث إثبات وقوع التنافس المذموم، وانشغال الصحابة بالدنيا عن الاهتمام بالعلم والسنن والعمل، مما يبطل العدالة.

٣ - لعن النبي ﷺ بعض الناس قبل إسلامهم ثم دخلوا في الإسلام وأصبحوا في عداد الصحابة، ولكن لعن النبي ﷺ لهم دل على عدم دخول الإسلام قلوبهم وإنما حالهم كحال المنافقين، ولكن المسلمين قبلهم فيما بعد وعدوهم من الصحابة مما يبطل العدالة. فقد أخرج البخاري ^(٣) والترمذي ^(٤) وغيرهما عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ يوم أحد: « اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحارث بن هشام، اللهم العن سهيل بن عمرو، اللهم العن صفوان بن أمية »، فهذا اللعن دليل على عدم الإيمان ولكن عد المسلمون هؤلاء من الصحابة فيما بعد، وهذا يجعل القول بعدالة جميع الصحابة بمن فيهم هؤلاء يبطل نظرية عدالة الصحابة.

(١) العسقلاني: فتح الباري (٢٩٦/١١)، مصدر سابق.

(٢) الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب الرقاق / باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها (٢٩٣/١١)، مصدر سابق. النيسابوري: الجامع الصحيح مع شرح النووي، كتاب الزهد والرفاق ح (٢٩٦١)...

(٣) سيأتي ذكر تخريجه لدى البخاري عند مناقشة الأدلة بعد قليل إن شاء الله.

(٤) الترمذي: السنن، كتاب تفسير القرآن / باب ومن سورة آل عمران، ح (٣٠٠٤)، سابق، قال أبو عيسى: (هذا حديث حسن غريب يستغرب من حديث عمر بن حمزة) انتهى. وأخرج بعده رواية أخرى نحوه وفيها « أن النبي ﷺ كان يدعو على أربعة نفر، فأُنزل الله: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ [آل عمران: ١٢٨] الحديث.

٤ - الاستدلال بقصة ذي الثدية وأنه (كان من أصحاب رسول الله ﷺ يقول أنه برجل في وجهه لسعة من شيطان، وأرسل أبا بكر ليقتله، فلما رآه يصلي رجع، وأرسل عمر فلم يقتله، ثم أرسل علياً عليه السلام فلم يدركه، وهو الذي ترأس الخوارج، وقتله علي عليه السلام يوم النهروان) (١) حيث أخرج الطبراني في الأوسط بإسناده عن علي قال: (لقد علم أولو العلم من آل محمد ﷺ، وعائشة بنت أبي بكر فسلوها، أن أصحاب الأسود ذي الثدية ملعونون على لسان النبي الأمي، وقد خاب من افترى. قال الطبراني: لا يروي هذا الحديث عن بريدة إلا علي بهذا الإسناد وتفرد به عباد بن يعقوب) (٢).

٥ - الاستدلال بقصة ثعلبة إذ دعا النبي ﷺ أن يدعو الله أن يرزقه مالاً، فلما رزق المال امتنع عن دفع الزكاة، ثم رفض أبو بكر أخذها وكذلك فعل عمر (٣) .. فيه دلالة على امتناع بعض الصحابة عن دفع الزكاة مما يدل على امتناع بعضهم عن الالتزام بالعبادات والتكاليف الشرعية مما يسقط القول بعدالتهم جملةً.

٦ - وما استدلووا به ما أخرجه ابن حجر من طريق ابن أبي شيبة بإسناده عن نبيح العنزي عن أبي سعيد الخدري قال: (كنا عنده وهو متكئ فذكرنا علياً ومعاوية، فتناول رجل معاوية فاستوى أبو سعيد الخدري جالساً ثم قال: كنا ننزل رفاقاً مع رسول الله ﷺ فكان في رفقة فيها أبو بكر فنزلنا على أهل البادية وفيهم امرأة حبلى ومعنا رجل من أهل البادية، فقال للمرأة الحامل: أيسرك أن تلدي غلاماً؟ فقالت: نعم، قال: إن أعطيتني شاةً ولدت غلاماً فأعطته، فسجع لها أسجاعاً ثم عمد إلى الشاة فذبحها وطبخها وجلسنا نأكل منها ومعنا أبو بكر، فلما علم القصة قام فتقياً كل شيء أكل. قال: ثم رأيت ذلك البدوي أتى به عمر بن الخطاب وقد هجا الأنصار، فقال

(١) يعقوب: نظرية عدالة الصحابة (ص ٤٤)، مرجع سابق.

(٢) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠ هـ) : المعجم الأوسط (١٢٧/٤) ح (٥٤٤٧)، تحقيق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ١)، (١٩٩٩ م).

(٣) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠ هـ) : المعجم الكبير (٢١٨/٨)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي - بيروت (ط ٢) . وأوردها الألباني في السلسلة الضعيفة (٤/ ١١١)، وقال: ضعيف جداً.

لهم عمر: لولا أن له صحبةً من رسول الله ﷺ ما أدري ما نال فيها لكفيتكموه، ولكن له صحب مع رسول الله ﷺ. قال ابن حجر: لفظ علي بن الجعد ورجال هذا الحديث ثقات (١)، ففي هذه الرواية إثبات لوجود محتال كذاب ثابتة صحبته للنبي ﷺ، فكيف يقال بعدالة الصحابة وفيهم الكاذب في الحديث؟

من كثرت طعون الحداثيين بهم أو حولهم:

تجد الحداثيين الذين تناولوا الصحابة بالطعن ورفضوا مبدأ عدالة الصحابة، إنما يوجهون أكثر سهامهم إلى الصحابة المكثرين من الرواية، فلئن اتهم الشيعة الصحابة ممن خرجوا على علي بن أبي طالب، أو ممن تولوا الخلافة قبله بدعوى اغتصابها من صاحب الحق فيها وهو علي.. فإن الحداثيين - أو بعضهم - إنما اعتنوا بالطعن في الصحابة الذين أكثروا الرواية عن النبي ﷺ، وأكثر سهامهم تم توجيهها لأكثر مكثر من الرواية من الصحابة وهو أبو هريرة رضي الله عنه، متهمين له بوضع الحديث لبني أمية لعلاقته بالسلطة آنئذ، وبأخذه للروايات من أهل الكتاب وخاصة عن كعب الأحبار، وبطعن عائشة واعتراضاتها عليه، وبقلة معاصرته للنبي ﷺ، وبغزل عمر له عن ولاية البحرين، وعلى فقره وسوء حاله قبل الإسلام وحتى بعد وفاة النبي ﷺ وغيرها الكثير مما هو مبثوث في كتب القوم (٢). وما هذا الطعن إلا بسبب (الكثرة البالغة من أحاديثه التي استفاضت في كتب وأخذت مكانةً وتصديقاً في قلوب المسلمين وسيطرت على عقولهم وأفكارهم وجعلوا منها ديناً عاماً) (٣)، فاستهدفهم إنما هو استهداف للحديث الذي يروونه لا لذواتهم وأشخاصهم مما يمكن قراءته على أنه حلقة في سلسلة الحرب على حديث النبي ﷺ لإقصائه من دائرة الفعل.

وكذا كانت سهام الطعون موجهة لأُم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وكذا لعبد الله ابن عباس رضي الله عنهما، وذلك لنفس الأسباب التي طعن لأجلها بأبي هريرة، فهؤلاء من

(١) العسقلاني: الإصابة (١٣/١)، مصدر سابق. ويحث عنه في مصنف ابن أبي شيبة فلم أجده.

(٢) انظر: أبو رية، محمود: شيخ المضيرة أبو هريرة. وانظر: أبو رية: أضواء على السنة (ص ١٩٦ - ٢٠٥)، وأمين: فجر الإسلام (ص ٣٤٧)، وأوزون: جناية البخاري، في مواضع عدة منها (ص ٢٠، ٢١)، حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٩٥ - ١٣٠)، وغيرهم.

(٣) حمزة: الحديث النبوي (ص ٩٧)، مرجع سابق.

مكثري الرواية عن رسول الله ﷺ ومن دارت الرواية عليهم، كما يطعنون في كل صحابي يجدون شبهةً لمطعن، فيطعنون بعثمان بن عفان رضي الله عنه، وإذا روى تميم الداري حديث الجساسة رموه بأنه أول قاص في الإسلام وأنه (كان نصرانيًا من نصارى اليمن.. وكان ترهب حتى قال عنه أبو نعيم: « إنه راهب أهل عصره »). وهي نزعة نصرانية بقيت عنده في الإسلام.. [وهو] أول قاص... وصورة هذا القصص أن يجلس القاص في مسجد وحوله الناس.. ويقص عليهم حكايات وأحاديث وقصص عن الأمم الأخرى وأساطير ونحو ذلك لا يعتمد فيها على الصدق بقدر ما يعتمد على الترغيب والترهيب)^(١)، وهل يا ترى لو لم يرو تميم الداري رضي الله عنه هذا الحديث، هل كان سينال منه الحداثيون؟ وهل كانوا سيتهمون به بقص قصص تسلية للناس لا يتحرى الصدق فيها فيكذب ليمرح الناس؟ أم يا ترى لم يسمع تميم بحديث حبيبه رسول الله ﷺ وهو يقول: « من قال الكلمة ليفرح الناس..... ».

ومن طعن به الحداثيون غير الصحابة الإمام الزهري -رحمه الله تعالى - وما ذلك إلا لأنه يعد أول من جمع الحديث النبوي جمعًا خاصًا قاصدًا الاستيعاب، فاتهموه بالتبعية للأمويين، وعلاقته بالسلطة آنذاك، وبوضعه الحديث لهم بالكذب على رسول الله ﷺ، وتكاد تكون ذات الاتهامات التي وجهت لأبي هريرة، حتى إذا استنفد القوم اتهاماتهم ذهب أحدهم للقول بأن شخصية الزهري هي شخصية وهمية نسجها الخيال الشعبي بما نسب إليه من إنتاج فكري، حيث (إن التواريخ تنسب إلى الزهري عددًا من الكتب ضخماً في السيرة والمغازي، وكتابًا واحدًا في الحديث، لكن هذا لا يمنع حضوره بقوة في الموطأ والصحيحين... ولم تصلنا هذه الكتب لأنه لم يخلف أي أثر مكتوب لا في السيرة - وهي اهتمامه الأكبر - ولا في الحديث، ولم يخلف لأنه لم يكتب شيئًا، وقصة الاحتمال إنما هي قصة تشهد على خياليته ومبالغتها الصبائية)^(٢)، فالزهري لم يكتب شيئًا ولم يرو شيئًا بدليل عدم وصول هذا الذي نسب إليه إلينا، وما نسب إليه توهمات صبيانية ومبالغات طائشة.. هكذا بسهولة يرفض الحداثي ما توافق النقل على إثباته، وما توافقت المصادر على النقل عن

(١) أمين: فجر الإسلام (ص ٢٥٢، ٢٥٣)، مرجع سابق.

(٢) جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة (ص ٣٧، ٣٨)، مرجع سابق.

الزهري من مرويات.

مناقشة الأدلة التي استدلت بها نافو عدالة الصحابة على النحو التالي:

- أما استدلالاتهم بأن الآيات والأحاديث التي تحدثت عن عدالة الصحابة والقول بأنها جاءت تتحدث عن عموم الصحابة وليست مخصوصة بأعيانهم.. فهذا الكلام صواب من حيث المبدأ ومفهوم النصوص أن القاعدة العامة في شأن الصحابة أنهم عدول، ويبقى الأمر على أساسه وعلى عموم ما لم يثبت عن واحد منهم ما ينافي هذه العدالة فتسقط عنه، وما لم يأت بما ينافيها تبقى على الحالة الأصلية وفق القاعدة العامة وهي أن الصحابة كلهم عدول، وإذا كان موضع النزاع هو ما يتعلق بصدق الصحابة في الرواية، فهو ما لم يثبت على واحد منهم خلاف الصدق فيقوا جميعاً بأعيانهم مستصحبين العدالة الأصلية.

- أما القول بأن عدالة الصحابة مفهوم تم صياغته متأخراً بعد القرن الرابع، بدليل وجود مرويات عن سب الصحابة في تلك الفترة، فلا بد من التفريق بين وجود من طعن بالصحابة أو بعضهم، فهذا مما لا يخلو منه عصر من العصور الإسلامية، خاصة من قبل غلاة الشيعة والمعتزلة، وبين عدم وجود مبدأ عدالة الصحابة، فالقول بعدالة الصحابة موجود قديم قال به علماء عصر التدوين، كما قال به الصحابة أنفسهم، فمن علماء عصر التدوين أبو زرعة الرازي الإمام الحافظ من أعمدة علماء الحديث، وقد تقدم قوله في بداية هذا المبحث، ومن الصحابة ما رواه الطبراني في الكبير بإسناده عن (حميد قال: كنا مع أنس بن مالك فقال: والله ما كل ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه منه، ولكن لم يكن يكذب بعضنا بعضاً) ^(١)، ففي أثر أنس هذا دليل واضح على أن الصحابة أنفسهم ينظرون إلى بعضهم بالصدق، ولم يكونوا يكذبون بعضهم، وهذا أساس مبدأ العدالة في الرواية.. فالقول بعدالة الصحابة قول قديم بداياته منذ عهد النبي ﷺ بموجب الآيات والأحاديث التي دلت على هذه العدالة، وقال بها الصحابة ومن جاء بعدهم وإلى يومنا هذا، ولا ينفى وجود فريق من الناس طعن بصدقهم رسول الله ﷺ جميعاً أو أفراداً بأعيانهم، فهؤلاء ما زالوا يوجد منهم في عصرنا الحاضر

(١) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠ هـ): المعجم الكبير (٢٤٦/١) ح (٦٩٩)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي - بيروت (ط ٢).

مما لا يضر باستقرار المبدأ قديماً منذ عهد الإسلام الأول.

- أما قولهم بأن عدالة الصحابة مسألة افتراضية وضعت لتثبيت القرآن والسنة، وهي تخالف التاريخ والحقائق العلمية التي تقتضي النقد الصارم، ولا يوجد فارق طبيعي بين الصحابة والتابعين لتعديل الأولين والتحري عن الآخرين.. فهذا الدليل يفترض صاحبه ابتداءً أن العدالة التي يقول بها أهل السنة تعني العصمة عند الشيعة وهذا أمر غير دقيق، فالمراد بعدالة الصحابة بالتحديد - وهو ما يعتني به أهل الحديث - هو الصدق المطلق في رواية حديث النبي ﷺ، أما كونها نظرية وضعها علماء الإسلام لتثبيت القرآن والسنة.. فهذا كلام فيه إيهام بأن الصحابة مجهولو الحال، وأن أحوالهم لم تُسبر وسيرهم لم تُعرف، بينما الواقع أنه لا يوجد جيل وجد منذ بدء الخليقة إلى يومنا هذا درس ودونت أحواله وسبرت حياة أفرادها كما حدث لجيل صحابة رسول الله ﷺ، بل يمكن القول إن عدالة الصحابة جاءت ابتداءً بتزكية الله ورسوله لهم، ثم ثبتت واستقرت بسبر أحوالهم بأعيانهم فاستقرت القاعدة بعد إثباتها وتحري حيثياتها ومطابقتها لواقع أفرادها وجزئياتها. فالقرآن ثابت لا يأتيه الباطل بتناقله عبر أشد أنواع التوثيق ألا وهو النقل الشفاهي الحرفي النصي المتواتر لم يختلف فيه حرف واحد، مع تزامن ذلك بالتدوين في مصحف كامل، فجاء الكتاب مطابقاً للشفاة، فتكون قاعدة ثبوت القرآن ثابتة لمطابقة القاعدة لجميع جزئيات أفرادها.. وهكذا كانت قاعدة عدالة الصحابة ثابتة لمطابقة المبدأ لجميع جزئيات تطبيقاته، فلا يوجد ما ينفي هذه القاعدة عن أحدهم.

فالصحابة جيل نشأ تحت الشمس في وضح النهار، عُرفت أحوالهم، ونُقلت أخبارهم، حتى الشواذ منها، والدليل على ذلك تلك الروايات التي تثبت وقوع بعضهم في المعاصي أو حدوث الفتن فيما بينهم.. وغيره مما اتخذه بعض الحداثيين تكتةً لنفي عدالتهم.. وتكاد تكون مسألة عدالة الصحابة قضية صورية؛ إذ لا يوجد صحابي واحد ممن له رواية لحديث النبي ﷺ طعن فيه من جهة الصدق في النقل أو الضبط في الرواية.. ولو وجد من هذه صفته لنشر القوم أخباره في الآفاق ولطارت به الصحف والأقلام.. مما يدل على أن نفي العدالة لا يضر بالسنة مباشرة، ولكنه محاولةٌ لتحطيم المثل العليا الراسخة في نفوس المؤمنين للوصول شيئاً فشيئاً إلى نقض

الدين وإقصائه عن حياة المسلمين.

- أما القول بمنافاتها للحقائق العلمية والتاريخ ولطبائع البشر الذين يعترتهم النسيان والخطأ.. فإن هذا الكلام يستقيم في حال أريد بالعدالة معنى العصمة، أما وإن العدالة شيء آخر غير العصمة، فإن الصحابة يقع منهم الخطأ والنسيان والسهو والمعصية.. ولكن القول بوقوع الواحد منهم بالكذب ولو في حديث الناس يستلزم دليلاً واضحاً، فالأصل في الإنسان الصدق، فإذا كان هذا الإنسان مسلماً ومن الجيل الأول للإسلام ممن عرف عنهم الصدق كان لزوم هذه الصفة فيهم أشد وأوثق، وإذا أضيف إلى ذلك انتفاء وقوع الكذب من أحدهم علمنا يقيناً بصدقهم وعدالتهم، أما احتمال السهو والنسيان بحق الواحد منهم فهو مما يحتمل وقوعه من أي بشر سواء الصحابي أو غير الصحابي، ولكن من قال بأنه يجب على الصحابي أن يروي ما لم يحفظ؟ أو أنه روى من الحديث ما سها عنه؟ فمجمل القول أن الحديث الذي لم يحفظه صحابي ما لم يقم بروايته تماماً كمن نسي الآية من القرآن لا يقوم بتلاوتها أثناء الصلاة؛ لأنه غير حافظ لها، فالسهو والنسيان منهم لا يضر برواية الحديث فالموقف ليس موقف اختبار لاستخراج المعلومات، بل موقف نقل للعلم يقوم به المتمكن من هذا العلم - تماماً كالمدرس يعلم طلابه - تخصصه المتمكن فيه، فلا يتعداه إلى ما لا دراية به أو إلى ما نسيه أو غفل عنه.

ومن هنا كان رواة الحديث من الصحابة قليلين مقارنةً بعددهم الكبير، فكان معظم الأكبر ممن ثبتت صحبته للنبي ﷺ توقفوا عن الرواية ولم يرووا حديثاً واحداً.. حيث بلغ تعداد الصحابة عشرات الآلاف، فقد حضر حجة الوداع مع النبي ﷺ قرابة المائة ألف سوى من أسلم بعد ذلك وبايع النبي ﷺ.. ولكن من روى حديث النبي ﷺ لم يبلغوا معشار هذا العدد، فقد خرج الإمام أحمد في مسنده لـ (٩٠٤) من الصحابة حتى لمن ذكر مبهمًا منهم (١)، وإذا كان عدد المبهم منهم (٨٠) كان عدد الصحابة المذكورون عند أحمد (٨٢٤) صحابيًا وصحابية أخرج لهم الإمام أحمد في مسنده، فيكون نسبة رواة الحديث إلى عدد الصحابة ممن حضر حجة الوداع - وهم ليسوا كل

(١) والمبهم هو أن يذكر باسم (رجل) أو (رجل من بني فلان) أو (شيخ) دون ذكر اسم له.

الصحابة - لا يتجاوز الـ (٠,٠٠٨) الثمانية بالآلف، وإذا علم أن المكثرين من الصحابة الذين بلغ عدد مروياتهم قرابة الخمسمائة حديث فأكثر هم (٧) فقط، علمت أن الجلل الأكبر من الصحابة لم يرووا حديث النبي ﷺ وتوقفوا عن ذلك، مع تداعي أسباب الرواية وتوفرها لديهم، وإقبال التابعين على الرواية، وحاجة البلدان المفتوحة والشعوب الداخلة في الإسلام جديدًا مما تتشوف النفوس بطبعها لمعرفة تفاصيل الشيء الجديد عليهم، ويزداد ذلك الفضول إذا كان هذا الجديد دينًا ومعتقدًا جديدًا، فيتطلعون للتعرف على نبي هذا الدين وقائده ورسوله وعلى أحكامه وشؤونهم، فشروط الرواية متوفرة ومع ذلك توقف الجلل الأكبر عنها.. ويرجع ذلك لخشيتهم الوقوع في الخطأ في رواية حديث سهوًا أو نسيانًا، فلم يرو الحديث منهم سوى المتمكن منه الضابط له الحافظ تمام الحفظ، وهذا ما يتفق مع الحقائق العلمية والوقائع التاريخية والطبائع البشرية.

فقد جاءت أحاديث النبي ﷺ محذرة من رواية حديث عنه ما لم يستوثق صاحبه سماعه وحفظه عن النبي ﷺ ومنها قوله: « من حدث عني حديثًا يُرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين » ^(١) ومعلوم مصير الكاذب على رسول الله عند صحابته ومن جاء بعدهم حيث يقول ﷺ: « من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار » ^(٢) وقوله: « إن كذبًا علي ليس ككذب علي أحد، فمن كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار » ^(٣)؛ ولهذا تجد حرص الصحابي على رواية الحديث النبوي وأدائه كما سمعه، وإذا شك في سماعه أو لم يتيقن حفظه لما سمع سهوًا أو نسيانًا كان يتوقف عن الرواية؛ ولهذا كان لبعضهم مناهج خاصة في التوثق من الرواية بطلب الشاهد أو حلف اليمين.. ونحوه.

- أما استدلالهم بالآيات التي تبين وجود الخبث في الصحابة.. فهذا الخبث الذي تشير إليه الآيات يتمثل بوجود المنافقين، والآيات جميعها تحمل على ذلك، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ ﴾ [الصف: ٧] جاءت

(١) مسلم: الجامع الصحيح، المقدمة (٢٢/١) ح (١)، مصدر سابق.

(٢) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب العلم / باب إثم من كذب على النبي (٢٦٤/١) ح (١٠٧)، مصدر سابق.

(٣) مسلم: الجامع الصحيح، المقدمة (٢٨/١) ح (٤)، مصدر سابق.

في سياق الحديث عن أهل الكتاب، وخصوصًا موقف بني إسرائيل مع أنبياء الله موسى وعيسى عليه السلام ودعوتهما هي دعوة الإسلام الداعي إلى التوحيد وإلى الإيمان بما جاء به المرسلون، فكان ما جاء به التبشير بقدم النبي محمد بعد عيسى عليه السلام كما نصت الآية (٦) في نفس السورة؛ لذا وصف بني إسرائيل الذين أوصى لهم نبي الله عيسى بالإيمان بنبي الإسلام محمد وصفهم بالمسلمين، وبناءً عليه فالذين قال الله عنهم: ﴿ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ ﴾ [الصف: ٧] المراد بهم بنو إسرائيل.. هذا من جانب، ومن ناحية أخرى، فإن الذي افترى على الله الكذب هو كل من كفر بنبوة محمد من أهل الكتاب، ولا يمنع أن يراد بهم المشركون أيضًا ^(١).

أما الركون إلى التأويلات البعيدة لبعض الآيات بتأويل المؤمن بأنه علي ابن أبي طالب، والكافر أو الفاسق هو فلان بعينه من الصحابة.. فهذه تأويلات غير مبنية على دليل منطقي أو عقلي أو على منقول صريح صحيح.. وقبول مثل هذه التأويلات البعيدة يجعل لكل من كانت بينه وبين شخص خصومة أن يفسر كل آية فيها وصف لفاسق أو كافر بأن المراد به فلان الذي يكرهه، وكل آية فيها وصف لمؤمن أو محسن أن يقول المراد به فلان الذي يحب، وهذا منهج فاسد يرفضه كل صاحب نظر، ولا يقبله كل ذي عقل، وبذا فإن تأويلات الشيعة التي هي من هذا القبيل ينطبق عليها هذا الكلام وهي تأويلات فاسدة لا تقوم على حجة.

- أما الاستدلال بوجود المنافقين وعدم تمايزهم عن الصحابة وعدم إظهار النبي لأمرهم، بل القول بأن النبي نفسه لم يعد يميزهم لتمرسهم على النفاق وانخراطهم في المجتمع بحيث لم يعد لهم لحنٌ من القول يتمايزون به، خلافًا لما ذكرته الآية: ﴿ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾ [محمد: ٣٠].. ومسألة النفاق ظاهرة ثابتة لا يمكن إنكارها، وهي من أكثر ما توقف عنده الحداثيون لرفض عدالة الصحابة، ويمكن مناقشتها بالقول بأن المنافقين - وهم الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر، ومنهم من آمن اتقاء السيف بعد استقرار الدولة وانتشار الإسلام بعد فتح مكة - إنما كانوا يهدفون بنفاقهم النيل من الإسلام بأساليب خفية وطرق ملتوية، وذلك من خلال الدخول والخروج في الإسلام،

(١) وانظر أيضًا: ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير (١٨٨/٢١)، مرجع سابق.

وتأليب غير المسلمين على محاربته، ومحاولة تشكيك المسلمين في دينهم، وإثارة الشحناء والفتن الداخلية في المجتمع المسلم، وإثارة الشبهات والأباطيل حول الإسلام وأهله وغيرها.. وهذه الأمور في مجملها يمكن القول أنها أهداف سياسية للنيل من الوجود الإسلامي الناشئ، وإبطال كيانه اليافع..

أما من آمن منهم اتقاءً للسيف فكان يهدف إلى تحقيق مطامع شخصية بالعيش الآمن والرزق الرغيد، وهؤلاء كان من همهم إبعاد الصحابة عن الالتفاف حول نبيهم وإشغالهم عن السماع منه، فكانوا يتجنبون الجلوس في مجالس النبي ﷺ أو الاستماع إليه عياناً جهازاً لخوفهم من افتضاح أمرهم من النبي ﷺ أمام الناس، ولعدم احتمالهم لهذه المجالس؛ لأن من صفة المنافق أنه لا يطيق السماع لمن يكره حتى وإن أظهر الحب له، وهذه أمور نفسية مستقرة، ولئلا يشجعوا المسلمين ملازمة النبي أو السماع منه ﷺ.. لذا فهم غير معروفين بالحديث ولا بالسماع من رسول الله ﷺ، وبناءً عليه لم يكونوا من رواة حديثه فيما بعد؛ لأنهم إن رووا الحديث فإن أول ما يسأل الواحد منهم عن مصدره، وكيف تحصل له هذا مع كونه ليس ممن يعرف بالاستماع لحديث النبي ﷺ، وكان الصحابة ينتقد بعضهم بعضاً، وشديدي الحرص على الحديث والتوثق منه؛ لذا عندما جاءت فاطمة بنت قيس في ميراث الجدة قال عمر: (لا ترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت)^(١)، لأنها لم تكن ممن عرف بالرواية عن رسول الله أو الاستماع لحديثه ابتداءً، فمن الناحية العقلية يصعب على المنافقين ولوج باب رواية الحديث ليضعوه على رسول الله؛ والجيل كله يترصد الرواية ومتيقظ لما يروى في ساحته العلمية.

وعلى فرض أن المنافق روى الحديث فإنما يقصد بروايته النيل من الإسلام وإهماله والإفساد على الناس دينهم، فإذا كان هذه حاله سيأتي برواية مما يخالف أصول الدين وثوابته مما هو ثابت في القرآن وأصول الإسلام.. وكان منهج أهل الحديث من لدن الصحابة - رضوان الله عليهم - عرض المروي على الكتاب وعلى الثوابت، فإذا

(١) مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الطلاق / باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها (٣٤٣/١٠) ح (٣٦٩٤)، مصدر سابق.

خالفهما كان هذا دليل عدم صدق ناقله فردوه.

ولقد علمت أن الصحابة شديداو الحرص على تطبيق الإسلام وشاع بينهم الحديث الذي بلغ حد التواتر القائل: « من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار »، ولم يؤثر عنهم أنهم قتلوا أو عزروا واحداً منهم روى حديثاً لرسول الله ﷺ كذب فيه عليه، فلو وجد من المنافقين من روى حديثاً كذباً لنقل إلى باقي أجيال المسلمين إيقاع الصحابة عقوبةً بحقه.

والأمر الآخر أن المنافقين كانوا معروفين للنبي ﷺ وللصحابة، أما القول بأنهم احترفوا النفاق حتى خفي عن النبي أمرهم فلم يعودوا يلحنون بالقول.. فهذا كلام فيه افتراض في غير محله، وذلك أن المثبت لوجود المنافقين في المجتمع الأول إنما استند إلى القرآن الكريم مصداقاً بما ورد فيه في هذه المسألة، والقرآن نفسه ذكر للنبي ﷺ ولجيله من الصحابة أنهم سيعرفونهم مستخدماً أدوات التأكيد الجازم بقوله تعالى: ﴿ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾ [محمد: ٣٠] فانظر التأكيد بقوله: ﴿ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ ﴾ [محمد: ٢٠] واو القسم ولام التأكيد ونون التأكيد المشددة، فإذا ثبت أساس المسألة بالقرآن، فعليك إثبات كامل جزئيات المسألة ذاتها الواردة في ذات المصدر، والقرآن نفسه يؤكد معرفتهم، فلم يخف أمرهم على النبي ﷺ وعلى صحابته رضوان الله عليهم، ودليل ذلك أن النبي ﷺ استودع أسماءهم بأعيانهم حذيفة بن اليمان أمين سره، والقرآن نفسه هو الذي أثبت عدالة الصحابة معرفاً بنيه بمن ليس منهم.

وأيضاً فإن هؤلاء المنافقين المتربصين بالإسلام قد افترض أمرهم وظهر موقفهم على العلن بعد وفاة النبي ﷺ حيث خرجوا عن صف المسلمين بما بات يعرف بحروب الردة التي امتدت واتسع شرها، وكان لله فيها حكمة بالغة في تنقية صف المسلمين، فكل من كان في قلبه شك أو مرض أو نفاق بالغ وجد في هذه الحركة (الردة) ملجأاً للتعبير عن حقه الدفين، فلم يبق في الإسلام إلا المؤمن النقي، وهل سيجد هؤلاء فرصة أفضل من تخلخل المجتمع المسلم وزلزلته ب وفاة نبيه وقائده للانقضاض عليه والنيل منه؟ فهو غرض المنافق الدفين، فوجدوا لتحقيقه فرصةً مواتيةً فافتضح أمرهم وسلم المجتمع المسلم من شرورهم وفتنتهم.

ورواة الحديث من الصحابة رضوان الله عليهم ليس فيهم من يُشك بصحبته

وإيمانه، فجميعهم شُبرت أحوالهم وعُرفت سيرهم وقلة منهم ممن روى الحديث عن النبي ﷺ^(١)، فهم عدول ابتداءً وهم عدول انتهاءً بعد الوقوف على أحوالهم الدقيقة، وعلى من يقول بوضع المنافقين للحديث أن يأتي باسم واحد منهم عليه تهمة نفاق روى حديثاً واحداً عن النبي ﷺ، فإن لم يفعل علم يقيناً بعدالة القوم رضوان الله عليهم جميعاً، وكذا يقال عن (ذي الثدية) الذي استشهدوا به، فلا يوجد له أية رواية في كتب الحديث ومصنفات الإسلام، وكذا يقال عن كل من ذكر اسمه في عداد المنافقين، فليس لواحد منهم رواية عن رسول الله ﷺ.. فوجود النفاق لا يضر بعدالة الصحابة من حيث الرواية، ولا يصح الاستدلال بالنفاق لإبطال العدالة مطلقاً، كما لا يضر وجود العملاء في ولاء الشعب لوطنه وانتمائه لدينه وبني قومه.

- أما مسألة الردة، فإن من ارتد خرج من الصحابة؛ لأن حد الصحبة رؤية النبي ﷺ على الإسلام وأن يموت الرائي مسلماً، ومن ارتد خرج عن الإسلام وخرج من كونه صحابياً فهو خارج موضع النزاع، ولا يطعن في عدالة الصحابة؛ لكونه ليس منهم.

- أما الاستشهاد بأثر عمران بن حصين وما روي عن الزبير والذي يتبين فيهما وقوع الخطأ والكذب من الصحابة برواية الحديث على غير ما قاله النبي ﷺ.. فإن الأثر المنسوب إلى عمران بن حصين ذكره ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث^(٢)، وفي نصه أنهم (إنما كانوا يغلطون لا أنهم كانوا يتعمدون) واحتمال وقوع الخطأ وارد من أي بشر، وهذا لا ينافي العدالة^(٣)، وكذا الخبر الموقوف على الزبير بن العوام الذي سمع الرجل يحدث بحديث سمعه عن النبي ﷺ، فبين الزبير أن سماع الرجل

(١) وإن كان الرواة من الصحابة أكثر ممن أخرج لهم الإمام أحمد في مسنده، فقد زاد عددهم عن هذا عند ابن أبي شيبة في مسنده وغيره، ولكن الرقم في مجمله يدور حول هذا العدد طبقاً بعد إزالة ما ذكر عند أحمد منهم مبهماً.

(٢) الدينوري: تأويل مختلف الحديث (ص ٣٠)، مصدر سابق.

(٣) أورد المعلمي اليماني شبهة أبي رية في كتابه: الأنوار الكاشفة (ص ٦٥، ٦٦)، ورد عليها بأن ابن قتيبة لم يسند هذا الأثر.. ولقد وقع تصحيح في النسخة التي وقفت عليها من كتاب الأنوار الكاشفة حيث ذكر (لأنهم كانوا يتعمدون) والصواب هو (لأنهم كانوا يتعمدون) فقد يكون التصحيح من الطباعة (ص ٦٦) فلترجع هناك الأنوار الكاشفة للمعلمي اليماني، المكتب الإسلامي - بيروت (ط ٢)، (١٩٨٥م). والمتن يرد بعدم إسناد هذا الأثر.

لم يكن لحديث أنشأه النبي نفسه، وإنما نقلًا عن أهل الكتاب.. ففيه دليل على اختلاط الصحابة فيما يروونه بين ما هو عن أهل الكتاب وبين ما هو عن النبي ﷺ، مما يبطل عدالة الصحابة من جهة عدم إتيانهم للرواية، وقد رواه البيهقي بإسناده في الأسماء والصفات (١)، وبحته اليماني وحكم عليه بأن (الخبر منقطع وكأنه مصنوع) (٢).. وهذه الأخبار - على فرض ثبوتها - إنما تحمل على وقوع الخطأ في الرواية، وهذا باب من أبواب العلل؛ حيث كثيرًا ما يعل نقاد الحديث الخبر المرفوع بالموقوف والمتصل بالمرسل.. وهذا ميدانه العلل محتملة الوقوع في أخبار الثقات من الرواة، وهو مما لم يغفله المحدثون، وأيضًا فإن هذه الروايات جاءت عامة دون بيان موضع الخلط، فقد يكون الحديث المروي من الصحابي لم يصل المعترض عليه (عمران بن الحصين) ومعلوم أنه لا يوجد صحابي واحد جمع كامل حديث النبي ﷺ.

أما خبر الزبير فالرواية غير ثابتة وفق منهج أهل الحديث، والرواية قد يفهم منها أن رسول الله ﷺ يروي حديثًا من كلام رجل من أهل الكتاب.. ومعلوم أن النبي ﷺ نهى عن التعلم من أهل الكتاب والأخذ عنهم فكيف يروي عن رجل منهم؟ فهذا لا يكون إلا من باب حكاية قصة عن الأمم السابقة لأخذ العبرة والعظة، أو نقلًا عن كلام أحد الأنبياء مما يقره الإسلام، فيكون بمثابة تشريع إسلامي مما لا يضر روايته عن النبي ﷺ.. وقد اشتهرت مثل هذه الرواية فيمن سمع من أبي هريرة، فخلط بين ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ مع ما رواه عن كعب، فوقع الخلط من الراوي عن أبي هريرة لا من أبي هريرة نفسه ولا من الصحابي.. فالنبي ﷺ لا يروي إلا عن رب العالمين بما يوحيه إليه من خلال الملك جبريل أو ما يلقيه في روعه من المعاني، فظاهر الرواية البطلان ولا تطعن بعدالة الصحابة أهل الرضوان.

- أما الاستدلال بوقوع الصحابة بالكبائر بدليل قصة أبي بكر مع المغيرة ابن شعبة... فإن العدالة التي هي موضع البحث هي الصدق في الرواية وهو شيء غير العصمة، فلا معصوم عند أهل السنة سوى النبي ﷺ، فسواء وقع المغيرة بالزنى أم

(١) البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، أبو بكر أحمد بن الحسين: الأسماء والصفات (٢/٢٠١)، تحقيق: عبد الله

ابن محمد الحاشدي، مكتبة السوادى - جدة (ط ١).

(٢) اليماني: الأنوار الكاشفة (ص ٦٥)، مرجع سابق.

لا فهذا لا يطعن بعدالة الصحابة، بل إن إصرار أبي بكرة على شهادته بما رأى حتى وإن جلد دليل على تمسكه بصحة ما رأى، فيستلزم تشبته بقوله وعدم تراجع عما رآه وشهد به، مما يقوي مسألة عدالة الصحابة بصدقهم فيما يروونه عن رسول الله ﷺ، وبصدقهم فيما يتحدثون به جملةً، أما إيقاع عقوبة القذف بحقه فهو إنما كان بسبب عدم اكتمال الأدلة الموجبة لإثبات حادثة الزنى، لا لأنه كذب في شهادته ابتداءً، فالزنى أحد الكبائر ولكنه شيء آخر غير الكذب.

- أما الاستدلال بتفاوت الصحابة فيما بينهم بالمنزلة واعتراضهم على بعضهم البعض، ومنها اعتراضات عائشة على أبي هريرة وغيره في روايته وتحديثه عن النبي ﷺ، واستوثاق الصحابة من بعضهم بالرواية وعدم قبول رواية واحد منهم إلا بدليل إضافي من شاهد أو يمين.. فيمكن القول بأن التفاوت بين الناس في المنزلة أمر لا ينكر، وفي الوقت ذاته لا ينافي العدالة، فالصحابة متفاوتون، فمنهم العشرة المبشرون بالجنة، ومنهم الخلفاء الراشدون، ومنهم أصحاب القرب النفسي والمكاني من النبي ﷺ، ولكن هذا التفاوت لا يلغي أن الجميع يشتركون بالعدالة بمعنى الإتيان في رواية الحديث لمن روى الحديث منهم.

- أما اعتراضات الصحابة على بعضهم فهو نوع من زيادة التوثق من حديث رسول الله ﷺ وليس من قبيل تكذيب بعضهم لبعض، ويشهد لذلك أثر أنس ابن مالك رضي الله عنه فيما ذكر سابقاً وفيه: « لم يكن يكذب بعضنا بعضاً »^(١)، وقد أورد ابن قتيبة هذه الشبهة على لسان النظام، وذكر غيرها من روايات تبين وقوع بعض الصحابة في المعاصي ورد عمر وعائشة لأحاديث أبي هريرة، واتهام النظام لبعض الصحابة من أمثال حذيفة بن اليمان وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما بالكذب لروايات لا تخلو من تأويلات متكلفة.. وبعد إيراد هذه الادعاءات قام بالرد عليها عقلاً ونقداً نقلاً^(٢)، وفي جل هذه الشبهات التي ساقها ابن قتيبة على لسان النظام لا ترتقي لإحداث اطمئنان في النفس للذهاب مذهبه، بل الرد عليه متيسر والطنع فيها متحقق كما فعل ابن قتيبة، وما قاله النظام أشد مما قاله بعض حدائبي العرب اليوم.

(١) الطبراني: المعجم الكبير (٢٤٦/١) ح (٦٩٩)، مرجع سابق.

(٢) انظر الدينوري: تأويل مختلف الحديث (ص ١٤ - ٣٢)، مرجع سابق.

- والاستدلال باعتراضات عائشة رضي الله عنها على أبي هريرة في طريقة روايته للحديث النبوي، وفي بعض الأحاديث نفسها وإنكارها على الصحابة ^(١) بعض هذه الروايات، فيمكن إيراد ما يلي:

١ - أن جل اعتراضات عائشة رضي الله عنها للروايات إنما كان إنكاراً عقلياً، وما استند منه إلى مخالفته نص آخر من قرآن أو سنة سمعتها أو رأت النبي صلى الله عليه وسلم يفعلها كان قليلاً جداً.

٢ - إنكار عائشة رضي الله عنها لبعض الأحاديث عقلاً قديماً وفي أثناء حياة النبي صلى الله عليه وسلم وقبل وفاته، ويشهد لذلك المراجعات العديدة التي جرت بينها وبين النبي صلى الله عليه وسلم، سواء في استشكلها لفهم بعض آي القرآن أو في بعض أحاديث النبي العدنان عليه السلام.

٣ - لم تصب عائشة رضي الله عنها في كثير من اعتراضاتها، بل جاء بعضها عن قصور في فهم المراد من الحديث، أو لبعد معنى النص عن المتبادر إلى الذهن لأول وهلة، وقد خطأ النبي صلى الله عليه وسلم عائشة في بعض اعتراضاتها، ومنه مثلاً ما أورده البخاري بإسناده (عن عائشة قالت: دخلت علي عجوزان من عجز يهود المدينة فقالتا لي: إن أهل القبور يعذبون في قبورهم. فكذبتهما، ولم أنعم أن أصدقهما، فخرجتا، ودخل علي النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله، إن عجوزين.. وذكرت له. فقال: « صدقتا، إنهم يعذبون عذاباً تسمعه البهائم كلها ».. الحديث) ^(٢)، فهذه الرواية تبين خطأ عائشة في إنكارها لحديث العجوزين، وتصويب النبي صلى الله عليه وسلم لها الخطأ وتبينه صدق العجوزين.. أي ليس كل اعتراض أورده عائشة رضي الله عنها هو اعتراض مبني على علم قاطع ثابت عندها، بل منه غير ذلك، وهذا لا يطعن في شخصيتها العلمية، ونظرها الثاقب، وتبحرها في العلم رضي الله عنها، ولكن كثير مما استشكلته على الصحابة كان الحق فيما روي لا فيما استشكل.

(١) مثل قولها: « ما كان رسول الله يسرد كسر دكم هذا، ولكنه كان يقول كلاماً بيئاً لو عده العاد لأحصاه »، وقولها في حديث بقطع الصلاة والمرأة والكلب والحمار « قالت: بسما شبهتمونا بالكلب والحمار.. » وغيرها.

(٢) البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب الدعوات/ باب التعوذ من عذاب القبر (٢٠٨/١١) مصدر سابق.

٤ - كثير من اعتراضات عائشة وعمر وغيرهما على بعض مكثري الرواية إنما كان اعتراضًا على الأسلوب لا نفيًا لصدق الراوي من الصحابة، أو كان الاعتراض على الإكثار من الرواية خوفًا من انشغال الناس عن القرآن، وذلك سيرًا على ما ألفوه من عهد النبي ﷺ حيث نهى عن السؤال إلا الحاجة، ونهى عن الاشتغال عن القرآن بغيره.

٥ - سبب كثرة اعتراضاتها على أبي هريرة (لتطاول الأيام بها وبه) (١)، حيث توفيت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا سنة (٥٧ هـ) وعمر أبو هريرة بعد وفاة النبي ﷺ قرابة الخمسين سنة ومات في نفس السنة التي توفيت فيها عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (٢).

لما تقدم فإن استدلال القوم بتفاوت الصحابة فيما بينهم في المنزلة وكذا في اعتراضاتهم على بعضهم البعض لا يطعن في عدالة الصحابة، فلم يكونوا يكذب بعضهم بعضًا، ولم يكونوا يكذبون رضي الله عنهم أجمعين.

- واستدلّهم بالروايات ومنها قول عائشة عن عثمان: « اقتلوا نعثلاً فقد كفر » (٣)، فهي رواية موضوعة على عائشة؛ لأنها تدور على نصر بن مزاحم، وهو شيعي مغال في الرفض ويروي أحاديث مناكير (٤)، وعلى فرض ثبوتها - وهي لم تثبت - ليس فيها ما يستدل به على نفي عدالة الصحابة، فهي إما أن تكون قالتها من باب التعريض فنعتل - حسب الرواية - رجل من يهود المدينة فهو في نظر الإسلام كافر، وهو من حيث الشكل فيه شبه بعثمان، فيكون ذكرها ذلك من باب التعريض لا حقيقة العبارة، مع أن الرواية غير ثابتة يرفضها علم الرواية، كما يرفضها صريح العقول وواقع الحال حيث خرجت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فيمن خرج للمطالبة بدم عثمان، والناس في عهدها ليسوا من السفه بمكان بحيث يسمعون لها في طلبها بمقتل عثمان - حسب الرواية غير الثابتة - وفي

(١) الدينوري: تأويل مختلف الحديث (ص ٣٠)، مصدر سابق.

(٢) انظر: العسقلاني: تهذيب التهذيب (٦٠٢/٤)، مصدر سابق.

(٣) أورده الطبري في تاريخه (٤٧٧/٣)، كما ذكرها الألويسي، شهاب الدين محمد بن عبد الله الحسيني (ت ١٢٧٠ هـ) : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (١٠٨/١٦) وقال عن هذه الرواية أنها (مما زعمته الشيعة) وذكرها بقولها: « اقتلوا نعثلاً فقد فجر ».

(٤) انظر: البغدادى، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (ت ٤٦٣ هـ) : تاريخ بغداد أو مدينة السلام (١٣ / ٢٨٢، ٢٨٣)، دار الكتاب العربي - بيروت. وانظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت ٧٤٨ هـ) : ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٤٠/١)، تحقيق: علي محمد البيجاوي، دار المعرفة - بيروت.

الوقت ذاته يخرجون معها لطلب القصاص من قاتليه، فهذا مما يستبعده العقل والواقع الذي عاشه القوم.

- أما رفض ابن عباس لحديث أبي هريرة في غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم، وحديث فاطمة بنت قيس في ميراث الجدة وغيرها.. فإنه محمول على ما استقر عليه عمل الصحابة في التشدد في قبول أحاديث الأحكام؛ لأن فيها إثبات حقوق للعباد وانتزاع حقوق من آخرين أو فرض تشريع على الناس، لكون الحديث لديهم حجة تثبت به الأحكام، فكانوا يتشددون في قبول رواياته، خاصة أنها من الأحكام التي لا تخفى على المجتمع المسلم، فلا تعد مما استأثر بعلمه واحد من الصحابة دون الآخرين؛ لكونه مما تعم به البلوى ويمس حاجة عموم المسلمين، أو فيه حكم لا يخفى على علمائهم ويعنى بتطبيقه غير واحد منهم، فكيف يستأثر بعلمه واحد دون الآخرين.. ومع ذلك فهذه المواقف الخاصة لبعض الصحابة ليس مما يطعن على عدالتهم، وحديث فاطمة بنت قيس، فلعل عمر رضي الله عنه أخذه من باب الشهادة الذي لا يكفي بشهادة المرأة وحدها، بل لا بد من إحضار شاهد آخر؛ لأن فيه أخذ حق ومنحه لآخر.

- أما الاستدلال بالقول بأن صغار الصحابة أعلام الرواية، وأنهم ليس كل ما حدثوا به سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فكثير مما رواه إنما أخذه من صحابة آخرين ومن بعض أهل الكتاب.. ولم يميزوا في الأداء بين ما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم وبين ما سمعوه من غيره مما يبطل القول بعدالتهم جميعاً.. فهذا استدلال يمكن إيراد جملة من الأمور عليه منها: مسألة أخذ الصحابة عن بعضهم البعض، فليس كل ما حدثوا به سمعوه مباشرة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمنه ما سمعوه من بعضهم وأخذه صغيروهم من كبيرهم فكانوا (لا يكذب بعضهم بعضاً) ^(١)، وهي مسألة في صلب النزاع، فإذا كانت عدالة الصحابة ثابتة - وهي كذلك - فلا يضر أخذ الصحابي للحديث عن صحابي آخر وإن لم يسمه، فما دام صحابياً فهو عدل وإن لم يذكر اسمه في الإسناد صراحةً، أما إذا كانت عدالة الصحابة غير ثابتة فهنا يكون الإشكال، وهي

(١) كما أخبر بذلك أنس بن مالك رضي الله عنه فيما تم إirاده سابقاً.

مسألة تتحقق آخر البحث، وقد بحث أهل الحديث مسألة مراسيل الصحابة^(١)، فمرسل الصحابي (مثل ما يرويه ابن عباس وغيره من أحداث الصحابة عن رسول الله ﷺ ولم يسمعه منه... في حكم الموصول المسند؛ لأن روايتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابي غير قادحة؛ لأن الصحابة كلهم عدول)^(٢)، وهذا ما استقر عليه العمل عند متأخري أهل الحديث، ونقل الخطيب البغدادي الخلاف في ذلك بين العلماء، ولكنه في الوقت ذاته ذهب كما الجمهور إلى قبول مرسل الصحابي؛ لأنه يحمل على أخذه من صحابي آخر، ويقل احتمال أخذه عن تابعي أو غيره^(٣)، وهذا مما لا يطعن في عدالة الصحابي.

أما القول باحتمال أخذهم للحديث عن أهل الكتاب ومسلمته وعدم تمييزهم في الأداء.. فإن هذا ما تنبه إليه المحدثون، فكثيراً ما أعلوا الروايات المرفوعة بكون المحفوظ منها الموقوف على الصحابي، وهذا تجده في باب تعارض الوقف والرفع، والوصل والإرسال، والعلة في ذلك ليست من الصحابي، وإنما ممن سمع من هذا الصحابي، فلم يميز بين ما ذكره مرفوعاً إلى النبي ﷺ وبين ما ذكره موقوفاً على كعب أو على صحابي من صحابة رسول الله ﷺ^(٤)، وكثيراً ما ذكر هذا الموضوع في كتب علل الحديث، فلا يكاد يخلو كتاب في علل الحديث إلا وتحدث عن هذا الباب، وأعل بعض الأحاديث المرفوعة بأن الصواب فيها الوقف، وكذا المتصلة أعلها بالمرسلة وهكذا^(٥)، ولكن الحكم بصحة الموقوف أو المرفوع.. إنما يتم بناءً على قرائن الرواية وحال الرواة، فلا تتم جزافاً بل وفق معايير حددها أهل الحديث ونقاده.

(١) وهي أن يقول الصحابي: قال رسول الله ﷺ ما لم يسمعه منه مباشرة فيكون بينه وبينه واسطة.

(٢) ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشنهوروي (ت ٦٤٣ هـ): علوم الحديث (ص ٥٦)، تحقيق وشرح: نور الدين عتر، دار الفكر - بيروت، ودمشق (ط ٣)، (١٩٩٨ م).

(٣) الخطيب البغدادي: الكفاية في معرفة أصول علم الرواية (٤٣٦/٢)، مصدر سابق.

(٤) وتجدر باب تعارض الوقف مع الرفع، والوصل مع الإرسال في كتب مصطلح الحديث منها الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ): معرفة علوم الحديث (ص ٦٧)، دار إحياء العلوم - بيروت، تحقيق: السيد معظم حسين (ط ١)، (١٩٩٧ م)، وانظر: ابن الصلاح: علوم الحديث (ص ٨٨)، مصدر سابق.

(٥) انظر في هذا المقام: المليباري، حمزة عبد الله (١٩٩٦ م): الحديث المعلول قواعد وضوابط (ص ٥٠ -

٥٢)، دار ابن حزم - بيروت (ط ١).

وبالجملة فإن وجود احتمال أخذ الصحابي عن غير النبي ﷺ أو عن غير الصحابة مما لا يظعن بعدالة الصحابة من حيث المبدأ، وهو ما تنبه إليه أهل الحديث قديماً وميزوا بين المرويات في هذا الباب، وبينوا الصواب وميزوه عن الخطأ.. فعلاج ذلك ممكن ميسور، فلا يستقيم الطعن بعدالة الصحابة لوجود هذا الاحتمال ما دام علاجه ممكناً وتصويبه ميسوراً وحجمه في الرواية ضئيلاً ، وعلى هذا الأمر تحمل رواية بسر بن سعد فيما نقله عن سماع الناس من أبي هريرة، فيخلطون بين ما رواه عن النبي ﷺ وبين ما رواه عن كعب^(١)، وقد أورد ابن رجب رواية بسر هذا في كتابه: (فتح الباري) ثم أعقبها بقوله: (ولو ذكرنا الأحاديث المرفوعة التي أعلنت بأنها موقوفة إما على عبد الله ابن سلام أو على كعب واشتبهت على بعض الرواة فرفعها لطال الأمر)^(٢).

- أما استدلالهم بالروايات التي أخبر بها النبي ﷺ بأن بعض أصحابه سيعود إلى الشرك.. فإن من أشرك منهم خرج من دائرة الصحابة فلا يصلح للاستدلال برديتهم على نفي عدالة الصحابة؛ لأنهم خرجوا من عدادهم.

- وأما الروايات التي بينت تنافس الصحابة على الدنيا ووقوعهم بالمعاصي.. فمفهوم العدالة - كما تبين سابقاً - إنما يراد به انتفاء تعمد واحد منهم الكذب، انتفاؤه عموماً وفيما يرويه عن النبي ﷺ خصوصاً، أما وقوع البعض منهم في المعاصي فهذا مما لا يضر؛ لأنهم - رضوان الله عليهم - ليسوا بمعصومين، والعدالة شيء غير العصمة، وعلى هذا أيضاً تحمل قصة ثعلبة - على فرض ثبوتها- فهذا مما لا يضر ولا ينفي عدالة الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً.

- أما الاستدلال بكون النبي ﷺ لعن أشخاصاً بأسمائهم يوم أحد ثم دخولهم فيما بعد بالإسلام وعدوا من الصحابة، فكيف نحكم بعدالتهم مع لعن النبي لهم؟ فيرد على ذلك بأن من ساق هذا الاعتراض قام باجتزاء الدليل من سياقه، فهذا الذي استشهد به أخرجه البخاري في صحيحه بإسناده: أن رسول الله ﷺ كان إذا رفع رأسه من الركوع من الركعة الآخرة من الفجر يقول: اللهم العن فلاناً وفلاناً

(١) والرواية موجودة عند الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ): سير أعلام النبلاء (٢/ ٦٠٦)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة - بيروت (ط ١)، (١٩٨١ م).

(٢) ابن رجب الحنبلي: فتح الباري شرح صحيح البخاري (٣/ ٢٨١).

وفلاتنا... فأنزل الله: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٨]، ثم أعقبها برواية بإسناده عن (سالم بن عبد الله يقول: كان رسول الله ﷺ يدعو على صفوان بن أمية وسهيل بن عمرو والحارث بن هشام: فنزلت: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ إلى قوله: ﴿فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٨] ^(١)، فالرواية التي استند إليها نافو العدالة إنما جاءت لتخبر بأن النبي ﷺ بعد غزوة أحد أخذ يقنت بالدعاء على صنديد قريش آنذاك، ولكن الله صوبه ونهاه عن هذا الدعاء بنزول الآية: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ التي بينت أن الله وحده هو علام الغيوب وأنه وحده القادر على عقاب هؤلاء أو أن يتوب عليهم فيهديهم إلى الإسلام، فلا يجوز الدعاء عليهم حتى وهم في الشرك؛ لعلم الله بأن بعضهم سيدخل الإسلام.. وقد كان أن دخلوا الإسلام وأصبح بعضهم في عداد الصحابة وحسن إسلامهم.. وهو على خلاف ما استند إليه نافو العدالة، والصواب أنه ليس فيها ما ينفي العدالة، بل فيها تصويب لفعل اجتهد به النبي ﷺ، وغاية القول أن المستند إلى هذا الدليل إنما اجتزأه من سياقه محاولاً إضفاء صفة عمومية النص، وإنما جاء مقيداً بما ورد بعده، وامتنع النبي بعد ذلك عن الدعاء عليهم، بل البخاري أورد هذا الحديث في كتاب الدعوات، باب الدعاء على المشركين، ثم أعقبه بذكر باب الدعاء للمشركين، إشارة إلى انتهاء النبي ﷺ عن الدعاء عليهم وتحوله بدلاً من ذلك إلى الدعاء لهم، حيث دعا لدوس بالهداية فجأؤوه جميعاً مؤمنين مسلمين ^(٢).

- أما استدلالهم بقصة ذي الثدية.. فهو استدلال لا يستقيم، وذلك من وجوه منها: أن الرواية لم تثبت وفق منهج أهل الحديث وإسناده ضعيف جداً، وإن كان أصل الحديث ثابتاً من رواية مسلم فيما أورده في صحيحه ^(٣)، إلا أن رواية الطبري وما استدلل بها القوم حكمها الضعف الشديد فضعف روايتها ^(٤). ومنها: أن متنها

(١) البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب المغازي / باب غزوة أحد، باب ليس لك من الأمر شيء (٤٥٦/٧)، مصدر سابق.

(٢) انظر البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح (٢٣١/١١ - ٢٣٥)، مصدر سابق.

(٣) النيسابوري، مسلم بن الحجاج: الجامع الصحيح مع المنهاج، كتاب الزكاة / باب التحريض على قتل الخوارج (١٦٨/٧)، مصدر سابق.

(٤) انظر: حسين سليم أسعد محقق مسند أبي يعلى (١٦٧/٧)، مرجع سابق.

يشهد بطلانها؛ وذلك لأن فيها أن النبي ﷺ لعن ذي الثدية، والنبي نفسه منهي عن لعن المشركين كما تم إيرادها في النقطة السابقة. ومنها: أن ذا الثدية ليس له أية رواية لحديث للنبي ﷺ، فعدالته لا تنفع كما أن كفره لا يضر من حيث الرواية شيئاً. ومنها: أنه إذا كان ليس مؤمناً ابتداءً فلا يعد أصلاً من الصحابة، بل غاية أمره أنه غير مؤمن منافقاً كان أم معلناً كفره، وما إرسال النبي إليه من يقتله إلا دليل على عدم إيمانه وهو معروف للصحابة، فيخرج من موضع النزاع؛ لكونه ليس بصحابي؛ لعدم إيمانه، وكذا ليس له رواية لأي حديث نبوي.

- أما استدلالهم بقصة الرجل الذي احتال على المرأة وهجا الأنصار وقول عمر عنه: (لولا أن له صحبة من رسول الله ﷺ ما أدري ما نال فيها لكفيتكموه).. وقد ذكرها علي بن الجعد في مسنده ^(١)، ووثق رجالها ابن حجر ^(٢) ولكن فيها نبيحاً العنزي وهو مجهول عند أهل الحديث حيث لم يرو عنه سوى الأسود ابن قيس ^(٣)، ومن هذا حاله لا يحتج بروايته أصحاب الحديث، خاصة مع تفرد بهذا الحديث وعدم وجود متابع له فيه، فلا يثبت بذلك، وعلى فرض ثبوته فإن الرجل المذكور من أهل البادية إنما ورد ذكره مبهمًا ^(٤)، فالاعتماد عليه كالأحوال على المجهول أو العدم، وهذه الرواية يبدو عليها عدم الصحة لأن منطوقها المتمثل بقول عمر: (لولا أن له صحبة.. لكفيتكموه) يتناقض مع ما هو معلوم من شخص عمر ابن الخطاب وشدته في الحق ﷺ وعدم تهاونه مع من يقذف الناس بهتاناً، فما بالك بمن يهجو الأنصار الذين آووا رسول الله ﷺ وأصحابه؟ وهل يمكن قبول رواية مثل هذه وبناء حكم عليها بأن الكذب موجود في الصحابة، وهي لم ترو إلا من رواية رجل مجهول؟ وكذا فإن هذه الرواية تتناقض مع مروءة العرب حتى غير المسلمين، وبالجملة فإن هذه الرواية لا تثبت ولا تطمئن النفس لمثلها.

(١) ابن الجعد، علي بن عبيد أبو الحسن الجوهري البغدادي (ت ٢٣٠ هـ) : المسند (ص ٣٨٩) ، تحقيق : عامر أحمد حيدر ، مؤسسة نادر - بيروت (ط ١) ، (١٩٩٠ م) .

(٢) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة (١٣/١) ، مصدر سابق.

(٣) انظر: العسقلاني: تهذيب التهذيب (٢١٢/٤) ، والعسقلاني: تقريب التهذيب (٣٠٢/٢) ، مصدر سابق.

(٤) والمبهم عند أهل الحديث هو من ذكر في السند أو المتن دون ذكر اسمه مثل شيخ أو رجل... أو غيره مما لم يذكر اسمه ولا نسبه.

وهي في الوقت ذاته لا تنفي عدالة الصحابة، فإن هذا الأعرابي الذي لم يسمّ ليس له رواية لحديث النبي ﷺ، فلو كان من أهل الرواية لكان ذا مكانة ومعروفًا لدى العامة فيلزم ذكره في الرواية، ومن هنا فإنه بما لا يضر بقضيتنا (عدالة الصحابة) ومما لا ينفىها.

وختامًا يمكن القول: إن عدالة الصحابة ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع المسلمين وبالدليل العقلي، وسبر أحوال الصحابة - والرواة منهم تحديدًا - مما يثبت هذه النظرية، فهذا الجيل نشأ في وضوح النهار وأحوال أبناؤه ظاهرة للعيان، ولم يغفل المسلمون من بعدهم في سبر أحوالهم ونقد رجالاتهم، فلم يكن من مغمز تصاب به الرواية من أحدهم، والعدالة ثابتة لهم، وهي شيءٌ غير العصمة التي لا تكون إلا لنبي مرسل أو ملك مقرب، وكل بني آدم خطاء، ولكن ليس كل بني آدم كذاب، ولا يكذب من صاحب رسول الله ﷺ.. هذا ما تطمئن إليه نفسي بعد طول بحث لهذا الباب والله الهادي للصواب.

* * *
* *
*

الفصل الثالث

الحدائثة وإعادة نقد السنة

وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

المبحث الأول: رفض القراءة الإسلامية للنصوص ورفض منهج أهل الحديث النقدي.

المبحث الثاني: النقد الداخلي والنقد الخارجي.

المبحث الثالث: إعادة نقد السنة بعرضها على القرآن.

المبحث الرابع: إعادة نقد السنة بعرضها على روح الإسلام والقيم العليا للمجتمع.

تمهيد

وقف الحداثيون العرب من السنة مواقف متعددة، سيتم في هذا الفصل الوقوف على موقف من دعا إلى إعادة نقد السنة وفق ضوابط تختلف عما وضعه نقاد الحديث الأول، داعين إلى اتباع معايير ومناهج جديدة قد يلتقي بعضها من حيث المسمى مع منهج أهل الحديث، ولكن المضمون يختلف كثيرًا عما عليه الأمر عند المحدثين..

فقد نظر هذا الفريق من الحداثيين إلى السنة، فهاهم التناج الضخم، وهاهم العلوم التي أبدعها المسلمون الأوائل ومناهجهم النقدية التي أخذت تمتد لتطبق على علوم التاريخ وغيرها من علوم الرواية غير مقتصرة على السنة..

حيث بدأ الفكر الحداثي عمومًا من مبدأ رفض السنة، ولكنه وجد الحصن منيعًا، فأخذ بعضهم اتباع أساليب لتقويض هذه الأحاديث، وهدم الحصن صخرة صخرة للوصول إلى المنتهى المرجو، فكان الحداثي (كلما رأى جدارًا ينهار في قلاع هذا الزمن، يتقدم نحو أنقاضه يتناول حفنة منها يروّزها ثم يفرّكها بأصابعه ثم يقذف بها في الهواء ويقف صامتًا يستمتع برؤيتها وهي تتناثر وتتلاشى)^(١)، فتحطيم القلاع وزلزلة الثوابت وإزاحتها من الحياة هو ما يصبو الحداثي إلى تحقيقه، وقد التقى بعض علماء الإسلام ومفكره - سواء أكان بحسن نية أم غير ذلك فالنوايا ليست مقصودي - مع بعض أفكار الحداثيين - ومتأثرًا بهم - في إعادة نقد السنة والتخلص من كثير منها؛ لأنهم رأوا فيها (ركائماً من الأحاديث الضعيفة ملأ آفاق الثقافة الإسلامية بالغيوم، ركائماً مثله من الأحاديث التي صحت وسط التحريف على معناها أو لابسها، كل ذلك جعلها تنبو عن دلالات القرآن القريبة والبعيدة)^(٢)، فذهب إلى ضرورة إعادة نقد السنة وفق آليات جديدة ومناهج مستحدثة بعيدة عما أبدعه السابقون، بدعوى أن

(١) أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة (ص ١٢٦)، مرجع سابق.

(٢) الغزالي، محمد (٢٠٠٧ م) : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (ص ١٤٣)، دار الشروق - القاهرة، (ط ١٥) .

مناهج السابقين لم تنجح بإخراج كثير مما علق في السنة من دأثرتها..
وسيتّم الوقوف على هذه المناهج أو الآليات النقدية التي نادى بها القوم في المباحث
القادمة من هذا الفصل على النحو التالي:

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ

رفض القراءة الإسلامية للنصوص ورفض منهج أهل الحديث النقدي

تقوم النظرة النقدية الحداثية على أن النص تابع للواقع ومنتج من إنتاجاته وفق آلياته المختلفة.. مما يتناقض مع النظرة الإسلامية للنص التي تقوم على أوليته وعلى أنه منشئ للواقع وصانعه؛ وذلك لأن الأمة الإسلامية ثقافة نص وحضارة نص، فالنص مدارها وهو صانعها ابتداءً حيث حولها من أمة جاهلية هامشية إلى محور العالم ومدار الحضارات لقرون طوال.. ومن هنا رفض الحداثي القراءة الإسلامية للنص ورأى فيها (لؤي عنق الواقع المتغير أبداً لصالح نص ديني.. لا تحمل إلا خيبات أمل وانكساراً تلو انكسار للآمال) (١).

والمنهج الإسلامي في قراءته للنصوص ونقدها يقوم على أساس التوثق من صحة نسبة القول إلى قائله: الله أو الرسول ﷺ.. مما جعل الحداثي يرفض المنهج الإسلامي؛ لكونه لم يحاكم النص ذاته ولم يخضعه لعملية البحث بمسألتته واكتفى بمسألة ناقله، بينما القراءة الحداثية ومنهجها (يقتضي النظر إلى النص القرآني الحديثي بمثابة نصاً قابلاً للبحث باتجاهات بحثية متعددة تعدد الأنساق المعرفية العلمية.. كنظرية النص ونظرية التراث وعلم تاريخ الدين وعلم اجتماع الدين وعلم مقارنة الأديان) (٢) مما يعني قراءته وفق معطياته التي نشأ فيها ووفق السياق التاريخي لتطور الأديان، وبصفته نصاً واقعاً في التاريخ خاضعاً له صالحاً لزمانه.

ليصار نهاية المطاف إلى إقصاء النص والدين عن واقع التأثير في الحياة العربية، كما حدث مع غيرها من الثقافات التي غزتها الحداثة فقيدت تراثها ولم يقيدوها، بمعنى أنها، (أبقت التراث «شكلاً» وأعطته مضموناً جديداً يتناسب مع العقلية الحديثة المكتسبة) (٣) فبدأ تطور

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ٩٣)، مرجع سابق. والذي بين قوسين إضافة مني.

(٢) نفس السابق (ص ١٠٨).

(٣) الحمد: من هنا يبدأ التغيير (ص ٣٠٥)، مرجع سابق.

تلك الدول بقبولها للحدثة وتجميدها لثقافتها الموروثة التي كانت مانعاً لها عن التقدم.. فرفض الحدائي المنهج الإسلامي النقدي؛ لأنه العائق أمام نبذ التراث وإقصائه، فهو العائق أمام قبول الحدثة.

والمنهج النقدي الإسلامي (القراءة الإسلامية) يقوم على أساس أولي هو المحافظة على النص وعدم التفريط فيه دون مسوغ أو سبب ملائم، وذلك من منطلق النظر إلى النص بكونه كنزاً من الكنوز، وأداة لتغيير الواقع وصنعه من جديد، لذا فإن المنهج الإسلامي وفق منظومته النقدية لم يهدر النص ولم يسارع إلى رفضه بأدنى شبهة، بل اعتمد مبدأ السببية، فإذا وجد في النص ما يستشكل ويمنع من قبوله أو فهمه على الوجه الملائم بحث عن سبب هذا الاستشكال ومن أين جاء؛ عملاً بمبدأ السببية وأن لكل سبب مسبباً، هذا المبدأ الذي اتهم بعض الحدائين الخطاب الإسلامي بعدم مراعاته البتة ^(١)، كان سبباً في ظهور هذه المنظومة النقدية الإسلامية.

فقام المنهج النقدي الإسلامي ابتداءً على عدم أخذ الحديث (النص) إلا عن ثقة مأمون في نقله للأخبار؛ لأن هذا النص دين ولا يؤخذ إلا من أمين في نقله، صادق في نفسه، فلا نأخذ ديننا من غير مؤتمن في نقله، فإذا اتصف ناقلو الأخبار بالوثاقة وتوافقوا على هذه الصفة نظر الناقد في نص الحديث أو متنه، فإذا كان واضح المعنى محكم الدلالة أخذ به وعمل بمقتضاه دون أي محاجة، أما إذا وجد في متنه ما يستشكل فهمه لم يسارعوا إلى رده، بل قَلَّبُوهُ على أوجهه التي يمكن أن يحمل عليها، فإن وجدوا وجهاً مقبولاً حملوا المعنى عليه، فإعمال النص أولى من رده، وحمله على أفضل الوجوه خیر من تركه، فرب حديث لم يصل إلى مداركك وعقلك فهمه يأتي بعدك من يفهمه ويدركه! وكم من حديث أو نص آية من هذا الضرب! فالإنسان مهما بلغ من العلم لا يصل إلى مقام الإحاطة بكل المعارف، بل تجد الإنسان العالم العارف يغيب عنه أوليات المسائل، فهذا هو عمر بن الخطاب الذي قيل عند وفاته: « ذهب تسعة أعشار العلم » يسأل عن معنى « الأب » الوارد بقوله تعالى: ﴿ وَفَكَهَتْ وَأَبَاً ﴾ [عبس: ٣١]. ومن هذا المنطلق يقول القرضاوي: (لكنني أؤثر في الأحايث الصحاح التوقف فيها دون ردها بإطلاق؛ خشية أن يكون لها معنى لم

يفتح عليّ بعد)^(١) وهذا منهج العلماء المتقنين، فكلما زاد علم العالم أيقن غياب كثير من المدارك عنه لبحث عنها.

فالمنهج الإسلامي يقوم على أساس إعمال النص وإخراج أقصى ما يمكن منه بالفهم، فهو (يؤسس لتقنين منهج لفهم معقول ومضبوط للنص، فلا يدع شيئاً في الكلام إلا استخرجه، ولا يستخرج من الكلام إلا ما يحتمله؛ لأنه إن تهاون في الأول أضاع من دين الله ما هو منه، وإن تهاون في الثاني أدخل في دين الله ما ليس منه)^(٢) ولكن مع الحرص على فهم أقصى ما يمكن فهمه مما يحتمله النص، لم يفرط ولم يطلق العنان ليقول في النص ما يشاء، فالقراءة الإسلامية (قراءة لا تمتنع المعنى ولا تمنح القارئ الحرية المطلقة في تصرفه بحسب أهوائه ومشاعره، بل هي قراءة تخضع لمنهج مشدود بثوابت مرتبطة باللسان ومقتضياته في فهم الخطاب من جهة، ومحتكمة إلى الشرع وحدوده من جهة ثانية، مما يؤدي إلى ما سماه الإمام الشافعي رحمته الله (ت ٢٠٤ هـ) بـ « عقل المعاني »)^(٣) ومن هنا رفض المنهج النقدي الإسلامي المسارعة إلى رد الحديث إذا استشكل القارئ معناه وعد ذلك من (الآفات التي تتعرض لها السنة أن يقرأ بعض الناس المتعجلة حديثاً فيتوهم له معنى في نفسه هو يفسر به، وهو معنى غير مقبول عنده، فيتسرع برد الحديث لاشتماله على هذا المعنى المرفوض، ولو أنصت وتأمل وبحث لعلم أن معنى الحديث ليس كما فهم، وأنه فرض عليه معنى من عنده لم يجيء به قرآن ولا سنة، ولا ألزمت به لغة العرب، ولا قال به عالم معتبر من قبله)^(٤)، وهذا المنهج الذي يقوم على (اكتشاف الدلالة وفهم النص واستثمار صيغته ومنطوقه، وفحواه ومفهومه، ومعناه ومعقوله، وتجنب عوارض الفهم من خلال الوقوف على (فحوى الكلام) و (بساط التخاطب) وفقاً لمقتضى طريقة العرب في كلامها ومعهود خطابها، كما يقول علماؤنا الكَمَلَةُ من أهل الأصول رحمهم الله)^(٥)، فإذا استعصى الحديث عن الفهم وكان مما لا يحتمل، ردوه وبحثوا عن سبب علة متنه من الناقلين له أو رواته.

(١) القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة (ص ١١٧ - ١١٩)، مرجع سابق. ذكر ذلك بعد استعراض حديث « إن أبي وأباك في النار » عند مسلم، وبعد ذكر رد الغزالي هذا الحديث بدعوى معارضته للقرآن؛ لأن هؤلاء من أهل الفترة.

(٢) الخطيب: القراءة الحداثية للسنة النبوية (ص ٤)، مرجع سابق.

(٣) أبو موسى، محمد: مراجعات في أصول الدرس البلاغي (ص ٣٠٩)، نقلاً عن السابق نفسه، بتصرف.

(٤) القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة (ص ٥٣)، مرجع سابق.

(٥) الخطيب: القراءة الحداثية للسنة (ص ٨)، مرجع سابق.

أسباب ومسوغات رفض الحداثيين لمنهج أهل الحديث النقدي:

استند الحداثيون إلى عدة أمور عُدُّوها أسبابًا مانعةً من قبول منهج أهل الحديث النقدي، ويمكن إجمال أهمها بما يلي:

١ - لأنه منهج يكرس تقديس النص وشموليته، ويقصي مبدأ تاريخية النص ومحدوديته، فمنهج أهل الحديث ناتج عن تصورهم لقدسية النص (وهو تصور يعزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه نصًا لغويًا ويحوّله إلى شيء له قداسة)^(١)، والقراءة الإسلامية ترسخ (مفهوم « شمولية النص » وذلك عن طريق قراءة كل تطورات الوعي الإنساني.. فيها، ولأنها ثانيًا تولد لدى القارئ القناعة بامتلاك كتابه المقدس لكل ما وصل إليه الإنسان - أو يمكن أن يصل إليه - ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا)^(٢).

٢ - غياب الروح النقدية لأهل الحديث في منهجهم النقدي وعدم علمهم بالروايات ونقدها، فمنهجهم غير مؤهل ولا قادر على تنقية الحديث: (فما يعاني منه هذا المنهج يتلخص في آفتين: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية. وطبيعي والحالة هذه أن يكون إنتاج هؤلاء هو: « التراث يكرر نفسه » وفي الغالب بصورة مجزأة وردئية)^(٣) فما (أهون من فبركة سند يدق على دهاقين: الجرح والتعديل؛ لأن قواعدهم نفسها تكاد تجيزه أو تسمح به، ولأن نزعة التسامح.. جعلتهم يتقبلون الكثير.. دون تدقيق)^(٤) وقد وافق الغزالي رحمته الله الحداثيين في ذلك فقال: (إن القاصرين من أهل الحديث يقعون على الأثر لا يعرفون حقيقته ولا أبعاده ثم يشغبون به على الدين كله دون وعي)^(٥).

٣ - منهج أهل الحديث النقدي لا يقبل الجديد ولا التطور ولا الإبداع؛ لأنه في نظر أهله نضج واحترق، فلا يقبل أي جديد فيه، ف (موقف الخطاب الديني المعاصر

(١) أبو زيد: مفهوم النص (ص ١٢)، مرجع سابق.

(٢) أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة (ص ١٤١، ١٤٢)، مرجع سابق.

(٣) الجابري: التراث والحداثة، (ص ٢٦)، مرجع سابق.

(٤) البنا: الإسلام دين وأمة وليس دينًا ودولة (ص ١٠٦)، مرجع سابق.

(٥) الغزالي: السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث (ص ١٥٥)، مرجع سابق. ثم ساق مثالاً حديث قطع الصلاة.

من « علوم القرآن » ومن « علوم الحديث » كذلك هو موقف التردد والتكرار؛ إذ يتصور كثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي « نضجت واحترقت » حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه إلى السلف (١).

٤ - منهج يهتم بالنقد الخارجي (نقد الإسناد) دون النقد الداخلي (نقد المتن)، يهتم بالشكل ويغفل كليات الشريعة ومقاصدها، فهو منهج قاصر عن بلوغ مدارك العلم والنقد (٢).

٥ - منهج غير عقلي ولا يجوز وصفه بالعلم؛ لأن (المعتمد في هذا المنهج كما نعرف ليس العقل بل شهادة الآخرين؛ أي النقل أيضًا.. فلم يكن هناك مجال للممارسة العقلية كما كان الشأن في النحو والفقه والتحليل البلاغي) (٣)، فلا يصح إطلاق لفظ (علوم الحديث) بل (نقول: « آراء رجال الحديث » ولا نقول: « علم مصطلح الحديث » ولكن نظريات قبول الحديث؛ لأنه ليس علمًا يعتمد على منهج كعلم التاريخ أو المنطق أو اللغة إلخ...) (٤).

٦ - عدم صلاحية منهج أهل الحديث النقدي لنقد الروايات التاريخية، فمن باب أولى عدم صلاحيته لنقد الأحاديث النبوية مستشهدين بكلام ابن خلدون في رفض منهج المحدثين في قبول الأخبار التاريخية (٥).

لهذا كله رفض الحدائي المنهج النقدي الذي وضعه علماء الإسلام وبالأخص أهل الحديث في نقد الروايات الحديثية، والذي أبدعوه من وحي الواقع والحاجة الذاتية للأمة، فكان إبداعًا خالصًا غير مستورد من أمة أخرى سابقة أو معاصرة، إنما هو محصلة معارف صهرت بعد أن جمعت، فأخرجت عسلًا ترياقًا سائغًا للشاربين. ومما يمكن إضافته هنا هو أن المنهج الإسلامي النقدي منهج يقدر النص ويقول

(١) أبو زيد: مفهوم النص (ص ١١)، مرجع سابق.

(٢) انظر: إسماعيل: التراث وقضايا العصر (ص ٥٢)، وانظر: حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٢٠٩ - ٢٥١).

وانظر: أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ٤٤)، مراجع سابقة.

(٣) الجابري: بنية العقل العربي (ص ٥٤٩)، مرجع سابق.

(٤) إسماعيل منصور: تبصير الأمة بحقيقة السنة. نقلًا عن البنا: نحو فقه جديد (٥٤/٢)، مرجع سابق.

(٥) انظر: الجابري: نحن والتراث (ص ٣٨١) وحمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٢٠٨، ٢٠٩)، سابقة.

بأوليته، كما يحاول فهم أقصى ما يمكن من النص ويضيق باب الهوى والفهم الفاسد للقارئ، وكذا فإن المنهج الإسلامي يقوم بنقد المتن كما نقد السند، بل المتن هو الغاية وهو سبب نقد السند.

ولكن الظاهر وجود خلط عند الحداثيين يتمثل باختزال منهج أهل الحديث النقدي بعلم الجرح والتعديل، فعلم الجرح والتعديل هو علم من علوم أخرى تجتمع معاً لتكون المنهج النقدي لأهل الحديث الذي يضم علم مصطلح الحديث وعلم العلل وغيرها، مما يجمع بقول علوم الحديث رواية وعلوم الحديث درايةً، ولكنك تجد الحداثي يختزل المنهج كله بعلم الجرح والتعديل، وهي عملية لا تخلو من غرض نفعي وقراءة مغرضة تهدف إلى تشويه صورة هذا المنهج وتقلل من فعاليته النقدية، فبالرغم من كون علم الجرح والتعديل علماً مهماً من علوم الرواية وعلوم الإسناد إلا أنه جزء من منهج النقد، لا هو كل منهج النقد أو ذاته، فلا يصح اختزاله به.

وكذا يمكن القول بأنه يوجد من قام بإغلاق باب الاجتهاد في علوم الحديث وحكم عليها بأنها من العلوم التي « نضجت واحترقت » ولكن هذا كان من قبيل الوصف لما رآه من إتقان هذا المنهج وجمعه لفنون الرواية كلها حتى ظن عدم إمكان إضافة جديد فيه لتشكيل هذا العلم وتبلوره عبر القرون وبقائه فاعلاً إلى اللحظة.. وهذا لا يعدو اجتهداً من صاحبه، ولكن العلم يقبل التطور ويقبل الجديد ما دام قابلاً للتطبيق ويتسم بالعلمية ويتوافق مع باقي أجزاء المنهج الأخرى غير منبت عنها، وإلا عد علماً جديداً لا ينتمي إلى المنهج الأصلي.. وعلماء الإسلام اليوم مطالبون بتطوير مناهجهم النقدية العلمية من منطلق قوله ﷺ: « الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق الناس بها » (١) فديننا يتقبل الجديد ويرفض الجمود، وهذا حال المناهج المنبثقة عنه.

أما ما يقال عن المنهج النقدي ووسمه بغير العلمية فهي أحكام عامة تفتقر إلى الحياد العلمي وتفتقر إلى الأدلة الإقناعية، ولا تعدو إلقاء الكلام والتهمة جزافاً، وتنم عن غرض نفعي مؤدلج لصاحبها فلا يؤخذ بها ولا يقام لها وزن، أما القول بأن المنهج النقدي الإسلامي يعتني بنقد السند ولا يلقي للمتن بالاً مما يقوله الحداثيون ويؤيده

(١) حديث ضعيف أخرجه ابن ماجه: السنن، كتاب الزهد / باب الحكمة (٤٣٠٨)، تم تخريجه سابقاً.

بعض علماء المسلمين، فيمكن مناقشة ذلك في العنوان التالي:

المنهج الإسلامي في نقد المتن:

نقد المتن من الأمور التي كثر الحديث عنها خاصة في هذه العصور المتأخرة، وأخذ البعض يطلق الدعوات والاتهامات إلى المحدثين بأن جل اهتمامهم إنما هو منصب على إسناد الحديث، ولم يلقوا بالاً لمسألة المتن والعلل التي قد تقع فيه، وقد بنوا قاعدتهم وفكرتهم هذه على أن من يتتبع كلام المحدثين وانتقاداتهم على الأحاديث النبوية يجدها منصبةً تمامًا على السند، ولم يجدوا إلا النادر القليل مما انتقد من جهة المتن. وبما أن الصحابة - رضوان الله عليهم - كانوا يأخذون عن بعض مُسَلِّمة أهل الكتاب من اليهود والنصارى - وخاصة اليهود - فكانوا يروون عنهم وتصل إلينا بأسانيد متصلة ظاهرها الصحة بأحاديث يرفعونها إلى رسول الله ﷺ، لكن الصواب أنها مأخوذة عن أهل الكتاب، فمن هنا تأتي أهمية تمحيص ونقد المتن وإمعان النظر فيها؛ لئتم تمحيص وتنقيح السنة مما قد يدخل فيها مما ليس منها.

ولكن الناظر للواقع النقدي - فيما يتعلق بالحديث - عند المتقدمين، يجدهم نظروا إلى المتن وإلى السند معاً، بل تجدهم اهتموا كثيراً بنقد المتن على خلاف ما يقوله الحداثيون ومن وافقهم بعدم اهتمام أهل الحديث بنقد المتن.

ويستدل على ذلك بجملة من الأمور من أهمها ما يلي:

أولاً: كان النظر إلى المتن ونقده موجوداً منذ الجيل الأول للرواية من لدن الصحابة الأول، فهذه عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كانت تستنكر على بعض الصحابة رواية بعض الأحاديث مما انتقدته عائشة متناً مما بات يعرف باعتراضات عائشة، وقد تم تناول بعضه في ثنايا البحث.. وهذا لم يكن منهم تكديماً لبعضهم البعض - رضوان الله عليهم - بل الاستيثاق وشدة الحرص على الحديث كما تبين في موضع سابق.

ثانياً: جعلوا من شروط الحكم على الحديث بالصحة انتفاء الشذوذ، ومعلوم أن الشذوذ يقع في الإسناد وكثيراً ما يقع في المتن، فهم بذلك إنما نظروا إلى المتن وسلامته، فهو شرط للصحة.

ثالثاً: اشترط المحدثون القدماء لقبول الحديث والحكم عليه بالصحة انتفاء العلة،

ومعلوم أن العلل تقع في الإسناد وتقع كذلك بالمتن، فإذا كان المتن فيه علة فإنهم يتوقفون عند الحديث ولا يقبلونه، وهذا دليل على نقد المتن لديهم وعلى منهجهم في تمحيص المتن والتدقيق فيه، فأنتج من علوم الحديث أنواعاً مثل المضطرب ومختلف الحديث^(١) والمعلول ونحوه.. لذا تجدهم يعلون كثيراً من الأحاديث من جهة المتن مثل حديث التربة عند مسلم، وحديث الإسراء من رواية شريك عند البخاري وغيرهما.. أي: إن عملية النقد هذه لم يسلم منها حتى أحاديث الصحيحين.

رابعاً: غاية منهج النقد الحديثي لعلماء الحديث هو المتن، فكانت ممارستهم النقدية إنما تهدف للاستيثاق من متن الحديث، فهو مقصودهم الأول والأخير.. لأن العمل ينبنى على متن الحديث، وما الإسناد إلا الطريق الموصل للمتن - حسب تعريفهم للإسناد - ولما كان الإسناد يعتبر نسب الحديث نظرُوا إليه على أنه خط الدفاع الأول عن المتن.. فكل مقولاتهم ونقدتهم للأسانيد ما هو إلا نقد للمتون للتوثق من صحة نسبتها إلى مصدرها الوحي.

مما سبق تجد أئمة الحديث ونُقادَه السابقين قد نظروا إلى المتن نظرتهم إلى السند، وانتقدوا المتون وتمحصوها قبل الحكم على الحديث بالقبول أو عدمه، بل جل علوم الحديث يشترك تطبيقها على السند وعلى المتن معاً، وكل نقد للسند إنما هو نقد للمتن مآلاً، ولكن كان لنقاد الحديث وعلمائهم منهج علمي خاص في التعامل مع متون الأحاديث يمكن إجماله بما يلي:

١ - ينظرون إلى راوي الحديث، فإذا كان من أهل الصدق والقبول عندهم سمعوا منه الحديث وقبلوه منه، وكانوا لا يأخذون إلا من ثقة عندهم أو حسب ما يظنون، ولا يقبلون الحديث إلا بإسناده، وإذا كان الراوي غير مقبول لم يأخذوا عنه ويكفيهم المؤونة.

٢ - إذا كانت هذه الحلقة الأخيرة في الإسناد مقبولة لديهم نظروا في باقي السند من حيث الرواة وهل هم ثقات مقبولون أم غير ذلك، فإن كانوا ثقات قبلوه، وإن

(١) وهو (ما تعارض ظاهره مع القواعد فأوهم معنى باطلاً، أو تعارض مع نص شرعي آخر). انظر: عتر: منهج النقد في علوم الحديث (ص ٣٣٧)، مرجع سابق.

كان فيهم غير ذلك ردوا الحديث لأجله ويكفيهم مؤونة البحث عما دون ذلك.
 ٣ - فإذا كان رواية الإسناد كلهم مقبولين من حيث الرواية، نظروا في الإسناد للتأكد من خلوه من الآفات والعلل، كالانقطاع والإرسال وعننة مدلس ونحوه.. فإذا وجدوا في الإسناد شيئاً من ذلك ردوا الحديث وأعلوه بما فيه، فإن لم يجدوا فيه شيئاً نظروا إلى ما بعده.

٤ - إذا تجاوز الإسناد القنطرة نظروا إلى المتن، فيعرضوا المتن على القواعد العامة للتأكد من سلامته وخلوه من العلل على النحو التالي:

أ - يعرضون المتن على ظاهر القرآن الكريم، فإذا وجدوه موافقاً له مع سلامته من الأمور الأخرى قبلوه، وإلا أعلّوه بمخالفته لصريح القرآن الكريم.

ب - يعرضون متن الحديث على صحيح السنة الثابتة، فيقارنون بين هذه الرواية والروايات الأخرى للحديث في نفس المتن من نفس الطريق، فإذا وافقت الروايات الصحيحة الثابتة الأخرى قبلوه، وإذا خالفت نظروا في هذه المخالفة، فإن كانت روايتها مما يحتمل مخالفته لغيره قبلوها وعدّوها من قبيل زيادة الثقة أو غيره حسب ما تفيدته القرائن، وإن كانت الرواية أو روايتها مما لا يحتمل مخالفته - حسب ما تفيدته القرائن - عدّوها من قبيل الشاذ أو المنكر أو المضطرب أو غيره من الأحكام حسب القرائن المحتفّة بالرواية وردوها.. وهذا من خلال جمع طرق الحديث الواحد، وقد نقل ابن الصلاح عن الخطيب أبي بكر قال: (السبيل إلى معرفة علة الحديث أن يجمع بين طرقه وينظر في اختلاف روايته، ويعتبر بمكانهم من الحفظ ومنزلتهم في الإتقان والضبط)^(١).

ت - يعرضون متن الحديث على أحاديث الباب، فيجمعون الأحاديث المتعلقة بالباب الواحد ويقومون بإجراء المقارنات والمقاربات بينها، فإذا وافق هذا الحديث أحاديث الباب قبلوه، وإذا خالفها نظروا في هذه المخالفة وحكموا على الحديث بحسبها، ووضعوه في قسمه الخاص به من حيث الرواية، وذلك من خلال جمع أحاديث الباب والوقوف على أحوال الرواة والقرائن المحتفّة بالرواية.. فقد روي عن

(١) ابن الصلاح: علوم الحديث (المقدمة) ، (ص ٩٠)، سابق.

علي بن المديني قال: (الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه)^(١). وكثيراً ما يردون أحاديث لمخالفتها أحاديث أخرى أوثق وأصح منها في الباب نفسه.

ث - يعرضون الحديث على الحقائق العلمية القطعية وعلى صريح العقول، فما وافقه أخذوه وقبلوه مع اجتيازه لما سبق، وما خالفه ردوه وتوقفوا فيه حسب منهجهم في هذه المسألة.

أما إذا خالف متن الحديث نصاً شرعياً آخر أوثق منه من صريح القرآن أو صحيح السنة أو خالف حقيقة علمية قطعية، أو عقلاً صريحاً فإن العلماء يتعاملون مع هذه المخالفة كما يلي:

أولاً: إذا أمكن الجمع بين النصين بتأويل أحدهما أو حمل أحدهما على الآخر لجأوا إلى الجمع وكان أولى من تعطيل أحدهما أو عدم العمل بهما.. ولكنك قد تجد بعضهم يتكلف الجمع في كل حين حتى ولو كان بعيداً، كما ذهب ابن حجر إلى القول بتعدد الإسراءات للجمع بين رواية شريك ورواية غيره لحادثة الإسراء.. وكان الجمع من غير تكلف عندهم مقدماً على إعمال أحد النصين.

ثانياً: إذا لم يمكن الجمع بين النصين يلجأ إلى الترجيح بأحد أوجه الترجيح:

١ - إذا كان أحدهما سابقاً للآخر وكان بينهما نسخ، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ.

٢ - إذا لم يكن في المسألة نسخ ونحوه، تجمع طرق الحديث ويحكم بناءً على القرائن:

أ - فإذا كان أحدهما محفوظاً والآخر شاذاً، حكم للمحفوظ.

ب - ينظر إلى عدد الرواة، فيعمل برواية الأكثر.

ت - ينظر إلى حال الرواة فيعمل برواية الأحفظ والأوثق.

ث - ينظر إلى الملازمة وطولها أو قصرها، فيعمل برواية الأطول ملازمة لشيخه.

ج - ينظر إلى الشواهد والمتابعات وما عليه عمل العلماء والفقهاء، فيعمل بالنص الذي تقويه القرائن كاتصال عمل ونحوه.

(١) ابن الصلاح: علوم الحديث (المقدمة)، (ص ٩١) سابق.

ثالثاً: إذا لم يمكن الجمع ولم يمكن الترجيح، يتوقف في النصين ويحكم عليهما بالاضطراب، فلا ترجيح بينهما ولا جمع ويضعفا.

والذي يظهر في منهج أهل الحديث النقدي أنهم إذا وجدوا علة ما في المتن يبحثون عن سبب لها في السند، فهذه العلة في المتن من جاء بها ومن أين أتت؟ لا بد من راو هو السبب في وقوع هذه العلة... فمثلاً عندما أعلوا حديث التربة عند الإمام مسلم ^(١) ذهب البخاري إلى تحميل الخطأ إلى أحد الرواة حيث الصواب عنده أنه مما أخذه أبو هريرة من كعب الأحبار فأخطأ الراوي عن أبي هريرة، فرواه عنه عن النبي ﷺ ^(٢)، وتجد علي بن المديني حمل الخطأ في الحديث على إبراهيم ابن أبي يحيى، حيث أسقط ذكره من الإسناد إسماعيل بن علية ^(٣).. وهكذا نجدهم إذا وجدوا علة في المتن بحثوا عن سبب لها في الإسناد، فكل سبب مسبب، فلا بد من سبب لهذه العلة، وهو أحد الرواة، فيحملون العلة عليه ويحملونه خطأ الرواية، فإذا تكررت منه الأخطاء رفضوا قبول روايته جملة.

والمنطلقات التي يجب مراعاتها عند ممارسة عملية النقد الحديثي - وهي راسخة في وجدان نقاد الحديث وعلمائه، وينبغي على الناقد اليوم أخذها بعين الاعتبار - يمكن إجمالها فيما يلي:

١ - أن الأصل في الحديث المروي بوجه معتبر الصحة؛ وذلك جرياً على قاعدة البراءة الأصلية، فالأصل في الخطاب الصدق ما لم يثبت خلافه، وهذا خلافاً لما أصبح شائعاً بين الناس من المسلمين، حيث أصبح الواحد منهم ينظر إلى الحديث نظرة الشك، فلسان حاله يقول: (إن الأصل في الرواية الكذب) وهذا خلافاً لماهية الأشياء وحقيقتها.

٢ - إذا خالف النص (الحديث) مسألة علمية، وكان الحديث ثابتاً، ينظر في هذه المسألة العلمية، فإن لم تكن من العلم القطعي الثابت فلا يطعن في الحديث

(١) مسلم: الجامع الصحيح، كتاب صفات المنافقين / باب ابتداء الخلق وخلق آدم (١٣١/١٧) ح (٦٩٨٥)، سابق.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ): التاريخ الكبير (٤١٣/١)، تحقيق: مصطفى أحمد عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، (١ ط)، (٢٠٠١ م).

(٣) فيما نقله القرطبي عن علي بن المديني في تفسيره (٤٨٢/٦)، سابق. وتوجيهه هو الأقرب للصواب.

لأجلها ما دامت محتملةً وغير قطعية؛ لأن العديد من النظريات العلمية أثبت العلم فيما بعد بطلانها، فلا يتهم الحديث الثابت لأجل الظني غير الثابت، بل يقدم القطعي والثابت على الظني.

٣ - أن توسد الأمور إلى أهلها، بحيث إذا استشكل حديث ما، أن يرجع بذلك لأهل العلم والاختصاص، فقد يطلع المتخصص على ما لم يطلع عليه غيره، وهذا منهج علمي متفق عليه بين العقلاء، فلا يتجاوز عنه في الحديث، كما لا يتجاوز عنه في غيره، خاصة وأنا في عصر التخصصات، وإلا « إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة » (١) كما قال ﷺ.

٤ - لا بد عند ممارسة عملية النقد الحديثي من استشعار هيبة حديث رسول الله ﷺ، فهو دين مصدره الوحي ما لم يثبت خلافه.. فلا بد من توقير هذا العلم، فلا نتجرأ على كلام النبي ﷺ دون علم أو معرفة، وهذا ضابط لا بد منه أثناء التعامل مع هذا العلم تحديداً؛ لأن مما أصاب الناس من أمراض هذا العصر أنك تجد من لا علم له ولا وزن يتناول على السنة بالتقول بما لا يعلم ولا يدري ما يقول، ونتذكر هنا منهج علماء هذه الأمة عندما كانوا يجلسون مجالس العلم ليحدثوا بأحاديث رسول الله ﷺ.. فهذا الإمام مالك رحمه الله كان إذا أراد أن يجلس مجلس العلم لبس أفضل حلة؛ تهيئاً لحديث رسول الله ﷺ، وهذا البخاري رحمه الله لم يثبت حديثاً في كتابه إلا بعد أن يغتسل ويصلي ركعتين.. وما هذا منهم إلا لأنهم عرفوا قيمة العلم الذي يحملونه، وقيمة حديث النبي ﷺ الذي يشبتونه ويتناقلونه.

٥ - القناعة التامة بأن العقل البشري الناقد والقارئ لحديث رسول الله ﷺ لم يصل إلى مرحلة الكمال، ولا للإدراك المطلق، ولا للإحاطة التامة حتى لم يفقه شيء، فإذا استشكل رواية أو حديثاً لا يسارع باتهام الرواية، فما لم أصل إليه قد يكون بالنسبة لآخر من بديهيات العلم، وما لم أفهمه على وجهه قد يفهمه آخر على وجهه الصواب، وهذه من سمات البحث العلمي، عدم الجزم والقطع بما توصل إليه

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، انظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب العلم / باب من سئل علماً وهو مشغول في حديثه فأتم الحديث ثم أجاب السائل (١٨٧/١) ح (٥٩)، مصدر سابق.

الباحث، بل مجمل عمله أنه اجتهد يحتمل الصواب كما يحتمل الخطأ... وهذا بند مهم جداً ولا بد من أخذه بعين الاعتبار ما دمت طالب حقيقة وفهم سليم، أما إذا كنت طالب هدم وتشكيك فلا داعي لأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار؛ لأنه حينئذ يخالف هواي.

٦ - لا بد من النظر والبحث في أقوال العلماء والسابقين في المقام الذي نستشكله في الحديث، فربما هذا الاستشكال عرض له المتقدمون وأوضحوه وبينوه، فيكون من أقوالهم وكلامهم ما يعين على الفهم على الوجه السليم، فلا يغفل عن ذلك. وكم من حديث استشكله بعض المتأخرين وجدت الجواب عليه شافياً في كلام المتقدمين. لعل التزام هذه المبادئ وأخذها بعين الاعتبار ووضعها كمبادئ عامة في ممارسة عملية النقد الحديثي سيسلم صاحبها من الوقوع في كثير من الأخطاء، لعل أهمها عدم التقول على رسول الله ﷺ ما لم يقله، وعدم رد ما قاله ﷺ على الحقيقة من دون علم، ففيه ضمان من الإفراط ومن التفريط والتزام منهج الحق وأهله، فالإسلام متين ونصوصه الثابتة الوحي واضحة أمام الجميع لا يواربها أحد.. والصراع بين الأفكار قائم قديم حديث لا ينتهي إلى يوم الدين يوم يفصل الله فيه بين العباد، ولا تقديس إلا لمقدس من كتاب الله ﷻ، وسنة رسول الله ﷺ، ومعتقدات الإسلام وأصوله، وما ثبت من الدين بالضرورة.

* * *
* *
*

المبحث الثاني

النقد الداخلي والنقد الخارجي

(إعادة نقد السنة بالاعتماد على النقد

الداخلي للمرويات لا النقد الخارجي)

يعد هذا المبحث امتداداً للسابق فهو كالجُزء منه، كما يعد أساساً لما يتبعه من مباحث، فالنقد الداخلي أساس دعوات الحداثيين لإعادة نقد السنة وفق ما طرحوه من معايير مختلفة من العرض على القرآن أو على روح الإسلام أو على قيم عليا للمجتمع أو على العلم الطبيعي وإنتاجاته.. وغيرها من المعايير إنما تندرج جميعها - مع أخرى غيرها غير مذكورة - تحت عنوان كبير ألا وهو (النقد الداخلي) للمرويات الحديثية، والذي يقابل منهج أهل الحديث قديماً وحديثاً المتمثل بالنظر إلى السند وإلى المتن في النقد فيما أسموه بالنقد الخارجي للمرويات.

ويقصد بإعادة نقد السنة وفق أساليب النقد الداخلي الاهتمام بالمتن المروي دون النظر إلى الإسناد، وهو (نقد الأحاديث بميزان جديد يقوم على أساس سلامة ومعقولية المتن ذاته لا على أساس سلامة الرواة)^(١)، ويتم ذلك وفق آلية مقترحة تفضي (إلى قاعدتين عامتين:

١ - الحقيقة العلمية لا تتقرر بمجرد الشهادة، فالتوكيد قضية ما ينبغي أن نستند إلى أسباب خاصة لاعتقاد أنها صحيحة صادقة...

٢ - ونقد التوثيق لا يمكن أن يتم جملةً، بل القاعدة ينبغي أن تكون: تحليلها إلى عناصرها لاستخلاص كل الأقوال المستقلة التي تتألف منها وفحص كل منها على حدة)^(٢).

(١) العشماوي، محمد سعيد: تحديث العقل الإسلامي (ص ١٠) نقلاً عن تيزيني: النص القرآني (ص ٣٣١)، مرجع سابق.

(٢) لانجلوا وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية (ص ١٢٤، ١٢٥)، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، سابق.

وبعبارة أخرى فإن النقد الداخلي إنما هو النقد (وفق مناهج مستحدثة تفيد من الثورة المنهجية المعاصرة، وتطرح جانباً منهج الإسناد معولاً على نقد المتن بقياسها على روح الإسلام وجوهره ومبادئه العامة كما وردت بالقرآن الكريم)^(١).

وهذه المناهج العصرية إنما وضعها الغرب لنقد موروثة الخاص اعتماداً على متون نصوصه؛ لأنه لا يوجد لديه أسانيد، فما وصل العالم الغربي الحديث من تراثه المقدس (التوراة والإنجيل) عبارة عن نصوص ليس لها إسناد ولا يعرف مؤلفوها ولا واضعوها، فألجأهم ذلك إلى النظر في ذات النص ونقده نقدًا داخليًا؛ إذ لا يوجد لديه أي جدار خارجي لنقده، خلاف ما عليه المسلمون من وجود سلاسل من الأسانيد تحمل جميع الأقوال والنصوص تغلفها وتحيط بها حامية لها من دخول ما ليس منها فيها، فإذا أقحم شيئاً فيها مما ليس منها بان وظهر وتميز كتميز النقطة السوداء في الثوب الأبيض، حيث لا بد لهذا الإدخال من مدخل قام به، ومن هنا يتم استبعاد أي رواية فيها راو فاسد أو متهم أو سئى الحفظ أو غير الضبط.. وتطبيق منهج النقد الداخلي للمتون فقط يجعل أهل الإسلام يقبلون روايات لفاسق أو متهم بسوء فيأخذون عنه دينهم.. وفي الوقت ذاته يجعلهم يرفضون أحاديث هي من كنوز ما أثر، ومن جليل العلوم لشبهة طرأت في عقل فاسد أو فهم قاصر مما يضيع العلم ويذهب الفوائد، أو يضيع الدين بأخذه من فاسق، فإعمال منهج النقد الداخلي وحده مرفوض مردود، ولو كان ناجحاً لنجح في تنقية التوراة والإنجيل مما شابهما من تناقض وتحريف أضاعهما.

مسوغات الداعين إلى النقد الداخلي للمرويات الحديثية:

استند الداعون إلى إعادة نقد السنة بناءً على النقد الداخلي لا الخارجي إلى جملة من الأمور:

- منها: أن النقد الخارجي إنما يعتمد على السمع بينما يعتمد النقد الداخلي على العقل الذي هو أساس المعارف عند الحداثيين، والعقل مقدم على السمع؛ لأنه (يستحيل أن يكون السمع أساس العقل؛ لأن الأدلة والبراهين عقلية خالصة لا سمع فيها، كما أن معرفة الحسن والقبح واردة قبل السمع، وقد أمكن إدراك التوحيد والعدل بالعقل، وهما

(١) إسماعيل: التراث وقضايا العصر (ص ٥٤)، مرجع سابق.

البابان الرئيسان في العقليات وهي الإلهيات.. بل إن الإنسان بعقله قادر على تحدي النبوة مثل قدرة الشيطان الذي طلب الاستمهال فاستمهل، ولما كانت النبوة تركز على العقل فلا خوف من تحدي العقل للنبوة (١)، فالنبوة ذاتها لا يتوقف التصديق بها (على وجود المرسل بل على الصدق الداخلي وبرهان العقل ومصالح العباد بالإضافة إلى الصدق الخارجي عن طريق التواتر لإثبات الصحة التاريخية للنصوص؛ أي للوحي المكتوب) (٢) فالنقد الخارجي لا يثبت علميًا إلا بالتواتر وهو لا يفيد إلا الصحة التاريخية للنصوص دون ما تحمله من معان وتطبيقات.

- ومنها: أن الأسانيد التي تمثل محور النقد الخارجي (لا يمكن التعويل عليها في الأغلب) (٣)؛ وذلك لأنها أسانيد وهمية وضعها الزهري إمام المحدثين ورأدهم (فقد طغت على الزهري صفة المحدث، بل لعله هو صانع الحديث جملةً من المدينة؛ أي واضعه لا أكثر ولا أقل... فالأسانيد وهمية... ولا يعني هذا أن الخبر في حد ذاته ليس بصحيح أو قريباً من الصحة؛ لأن الأسانيد تعطي فقط ضماناً للمادة) (٤)، وبناءً عليه فإن هذه الأسانيد لا تثبت علمًا ولا تصلح لإثباته أو نفيه، فالخبر في ذاته يحمل دلائل صدقه أو دلائل كذبه دونما حاجة للإسناد، فهو وهمي وما بني عليه لا يعدو أن يكون استغراقاً في الوهم.

- ومنها: غياب منهج نقدي صارم لأهل الحديث، مما أدى إلى اهتمامهم بالإسناد وتركهم نقد المتن، فظهر هذا (الركام) من السنة الذي سببه (انعدام منهج نقدي فاحص وهو ميسم اتسمت به المؤلفات التي نقلت هذه الأخبار) (٥)، وهذا يدل على أن أصحابها لا يملكون أي (قدرة جليلة على تنزيلها [أي الأخبار] في سياقها التاريخي) (٦)؛ وذلك لأن (كل نص ديني لا بد أن يلبس فيه الديني بالثقافي وأن

(١) حنفي: التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة (٤٠/٤، ٤١)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (٣٦/٤).

(٣) جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة (ص ٢٧١)، مرجع سابق.

(٤) نفس السابق (ص ٣٧).

(٥) حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٧٦)، مرجع سابق.

(٦) نفس السابق.

يداخله بقدر صغير أو كبير جانب من التاريخ (١) ومن هنا يستلزم نقد الحديث بواسطة الأساليب المعاصرة (النقد الداخلي) للانتقال من مستوى الشهادة والسمع إلى معرفة السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي قيل فيه الحديث من خلال تحليل المحتوى.

- ومنها أيضًا: اهتمام المحدثين بالسند وعدم اعتنائهم بنقد المتن، (فإذا نظرنا في مساحة نقد المتن ومناهج دراستها وتحليلها ظهر البون الشاسع بين الجهود الضخمة الهائلة التي بذلت في مجال نقد الأسانيد والجهود المحدودة التي أنفقت في نقد المتن ووضع المناهج والمقاييس العلمية لدراساتها وتحليلها وإبراز علاقات الأحاديث المختلفة بالزمان والمكان والبيئة والواقع) (٢) وإن قام الفقهاء ببعض هذه الجهود إلا أن جهودهم هذه اقتصرت على أحاديث الأحكام، وليتها تناولت جميع السنة ليكملوا النقص في منهج أهل الحديث (٣).

- ومن المسوغات التي ذكروها: عدم صلاحية النقد الخارجي لتصحيح المرويات إثباتًا ورفضًا؛ وذلك لأن النقد الخارجي للمرويات إنما يحمل سطحية في التفكير وسذاجة في النقد؛ وذلك لأنه (يخيل إلى المرء أنه يتبنى لأول نظرة ما إذا كان المؤلف أمينًا أو ما إذا كانت الرواية دقيقة، وهذا ما يسمى بـ « لهجة الأمانة » أو « انطباع الشعور بالحقيقة » وهو انطباع لا يكاد من الممكن مقاومته، لكنه مع ذلك وهم، فليس ثم معيار خارجي للأمانة ولا للدقة... والخطيب والممثل والكذاب المعتاد على الكذب أقدر على الظهور بهذا المظهر.. ففوة التوكيد لا تدل دائمًا على قوة الاقتناع، بل على المهارة أو الوقاحة) (٤) ومن هنا فإن (النقد الخارجي أو نقد التحصيل.. لا يشير غير الازدراء في نفس عامة الجمهور الغليظ السطحي، وبعض الذين يقومون به مستعدون على العكس من ذلك لتمجيده) (٥).

(١) حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٨٥).

(٢) القرطبي: كيف تعامل مع السنة (ص ١١)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق.

(٤) لانجلو وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية (ص ١٢٦)، مرجع سابق.

(٥) نفس السابق (ص ٨٦، ٨٧).

- ومنها - ولعلها الأبرز - القول بقصور منهج أهل الحديث عن النظر المقاصدي للكلليات الشرعية ومبادئها العامة. وهذا القول أيضًا يتوافق مع آراء عدد من الإسلاميين، فـ (أغلب المشتغلين بالحديث لا يهتمون كثيرًا بالدراسات الفقهية والأصولية، ولا يوجهون همهم إلى علل الأحكام وقواعد الشريعة ومقاصدها، وهي التربة اللازمة لنمو بذرة الاجتهاد وبلوغها غايتها) ^(١).

- ومنها: تعلق منهج النقد الخارجي بمصالح اقتصادية وسياسية واجتماعية تفرضها علاقاتهم مع السلطة القائمة، وكذا ضيق الأفق والانغلاق العقلي لدى جماع الحديث وبعدهم عن الحياد العلمي ^(٢).. وبالمجمل فإن المنهج الموروث من القدماء لا يمكن الوثوق به اليوم بسبب (تصدع المنظومة الأصولية القديمة، وعدم قدرتها على الصمود تحت وطأة الثورات الصناعية والتقنية والإعلامية، وما يشهده العالم من تحولات في القيم ووسائل المعرفة، فلم يعد باستطاعة المؤمن في عصرنا أن يطمئن إلى معايير القدماء.. ذلك أنها كانت محكومة بثقافة أصحابها ومدى اطلاعهم على منجزات العلوم الإنسانية، وبالخصوص على مقتضيات المنهج التاريخي وما يتطلبه هذا المنهج من صرامة، ومن مسافة تفصل الباحث عن النص مهما قدسته الممارسة الإسلامية) ^(٣)، حيث (عكس المحدثون معاييرهم النقدية المتناثرة بمصالحهم الاقتصادية وولاءاتهم السياسية وانتماءاتهم المذهبية ودرجة ثقافتهم على هذه الجهود بصورة سلبية، وحسبنا حكم « الذهبي » بأنه « لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة ») ^(٤)، لهذا كله لزم اتباع منهج النقد الداخلي للمرويات معتمدين على المتن، وعدم الركون إلى النقد الخارجي الذي اتبعه أهل الحديث اعتمادًا على الإسناد.

(١) القرضاوي، يوسف (٢٠٠٤ م) : خطابنا الإسلامي في عصر العولمة (ص ١٥٣)، دار الشروق - القاهرة (ط ١).

(٢) انظر: تيزيني: النص القرآني (ص ٦٢)، مرجع سابق.

(٣) حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٣٤٩)، مرجع سابق.

(٤) إسماعيل: التراث وقضايا العصر (ص ٥٠)، مرجع سابق.

ويمكن مناقشة ما ساقوه مما يشبه الأدلة على النحو التالي:

- أما قولهم بأن النقد الداخلي يعتمد على العقل بينما النقد الخارجي يعتمد على السمع لا العقل فهو من باب الشهادة القائمة على السمع.. فهو قول يفتقر إلى كثير من الواقعية؛ فهو من جهة يدل على أن غرض الحداثي من الدعوة إلى إعادة نقد السنة وفق أدوات النقد الداخلي إنما هو تحكيم العقل في النص وهو ما يتوافق مع أولية العقل في الفكر الحداثي، ومن جهة ثانية مرفوض لكون النقد الخارجي فيه اعتماد كبير على العقل فمنهج النقد لدى أهل الحديث وما انبنى عليه من علوم ومعارف يدل على استخدام متقدم للعقل، ويكفي دليلاً على ذلك أن علوم الحديث (مصطلح الحديث) من إنتاج إسلامي خالص وفيه من القواعد والضوابط والأدوات ما يحتاج إلى أعمال عقل كبير من أجل تأصيلها وإقامة البرهان عليها؛ فعلم الحديث دراية علم أنتجه المسلمون وفق حاجاتهم، وبما يتلاءم مع واقع حال الرواية واحتياجاتها.. ولا شك في أن إنتاج أي علم وإيجاده على أرض الواقع يتصف منتجه باتساع المدارك وإعمال كبير للعقل.

- أما القول بعدم إمكان التعويل على الأسانيد التي يعتمد النقد الخارجي عليها لكونها وهمية من وضع الزهري.. فهو كلام مرفوض؛ لأنه إلقاء للكلام على عواهنه من غير إيراد دليل على ذلك، ولا يحتاج إلى كثير مناقشة، ولكن يمكن القول أن الإسناد خصيصة من خصائص العرب، فهو علم منبثق من علم الأنساب الذي اعتنى به العرب كثيراً؛ لاعتنائهم ببيان الشرف والرفعة في أصالة الانتساب إلى النسب العريق في العشيرة والقبيلة.. والإسناد هو نسب القول وبيان أصله ومصدره، ألا ترى العربي اعتنى حتى بتثبيت أنساب الخيل وأصولها؟! هذا من جانب.

ومن جانب آخر: فإن الزهري رحمته الله إن كان هو واضع الإسناد، فإنما كان يرويهِ عمن (يدعي) سماعه منه - على فرض صحة قولهم - أي عن شيخ له في الرواية، وهذا الشيخ معاصر للزهري على قيد الحياة، فإذا كان الزهري يدعي كذباً عليه فلا شك أن أمره سيفتضح من خلال مراجعة الشيخ المروي عنه، ومعلوم أن طلبه الحديث ورواته زمن الزهري كانوا يعدون بالمئات بل بالآلاف، وكانوا يتنافسون على طلب علو الإسناد ويستوثقون من السماع بالعودة إلى مصادر الرواية التي يروي عنها الشيخ، وأيضاً فإن بمقدور شخص اختلاق عدد محدود من الأسانيد ومن الأسماء

الوهمية للرجال.. ولكن ليس بمقدور شخص ادعاء هذه الألوفا من أسانيد الرواية ولا ادعاء أسماء عشرات الألوفا من الرجال ثم اختلاق أحوال لهؤلاء وتواريخ ميلاد ووفاة وحال اختلاط وضبط وتصنيفهم بين متقن وضعيف في الرواية أو كذاب ووضاع.. فلو كان هذا من عند الزهري لكان جميع الرجال الوارد ذكرهم على حال واحدة من العدالة أو التجريح.. وبالمجمل فهو قول ظاهر البطلان غني عن استدعاء أدلة بطلانه، ففي ظاهره غني عن التطويل في ذكر أوجه فسادة.

- أما القول بغياب منهج نقدي صارم لدى أهل الحديث باعتمادهم على نقد السند، وعدم الاهتمام بنقد المتن مما أدى إلى ظهور هذا (الركام) من الحديث، مما يدل على سذاجة منهجهم وسطحية فكرهم.. فدعوى اقتصار أهل الحديث على نقد الإسناد وإغفالهم لنقد المتن وبيان البيئة والظروف التي قيلت فيها وواقعها.. فهذا تم الوقوف عليه في المبحث السابق وبيان منهج أهل الحديث في نقد المتن.

ومن جهة أخرى فإن نقاد الحديث وعلماء إنما اتبعوا منهج السببية، إذ رفضوا منهج الصدفة وقالوا بضرورة أن يكون لكل ظاهرة سبب ولكل سبب مسبب له، فإذا وجدوا في متن الرواية ما يستنكر مما لا يقبل شرعاً أو عقلاً أو كلاهما بحثوا عن سبب له وبحثوا عن مسبب، فإذا كان ذات المتن لا يمكن صدوره عن النبي فمن أين جاء؟ لا بد من راو في الإسناد كان الخلل منه، ومن هنا ظهرت كتب الضعفاء من الرواة ذاكراً نماذج من رواياتهم التي أخطأوا فيها، كما وضعوا المؤلفات لبيان حال الثقات المتقنين من الرواة ومؤلفات أخرى جمعت بين الصنفين، فكبر حجم المؤلفات في الرجال.

- أما غياب النظرة المقاصدية الكلية عن أهل الحديث في ممارستهم النقدية.. فهذه دعوى يعوزها الدليل، فأهل الحديث ونقاده إنما جعلوا مقاصد الشريعة ومبادئها الكلية نصب أعينهم عند ممارستهم لعمليات النقد الحديثي، ودليل ذلك أنك لا تجد حديثاً حكموا عليه بالصحة يخالف مقصداً من هذه المقاصد إلا بتأويل أو سوء فهم، وعلى من ينفي ذلك أن يأتي بدليل على صحة قوله.. وقد تم بيان هذه المسألة في معرض بيان منهج أهل الحديث في نقد المتن من المبحث السابق.

- أما استشهادهم بقول الذهبي: (لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على

توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة (١).. فعبارة الذهبي رحمته الله صحيحة وفيها إعلاء من شأن الحديث وأهله، ورفع لمكانة منهج نقاد الحديث، ولكن السوء إنما جاء من وضع هذه العبارة في معرض ذم أهل الحديث بوصفهم بسوء الفهم وقلة الإدراك أو الاستعجال في القراءة مع عدم التركيز.. بينما هذه العبارة إنما تشير إلى أن نقاد الحديث إنما بلغوا من الدقة في التمهيد إلى حد عدم اجتماع اثنين منهم على خطأ واحد، فقله: (لم يجتمع اثنان... على توثيق ضعيف) أي لم يخطئ اثنان من نقاد الحديث في الحكم على راو حقيقته الضعف - أي في أصله وسره - أنه مردود الرواية ضعيفها، لم يجتمع اثنان منهم على الحكم بتوثيق هذا الضعيف خطأ منهم، وكذا من كان في حقيقته ثقة مقبول الرواية لم يجتمع اثنان من النقاد ليحكموا عليه بالضعف خطأ منهم وسهوا.. فأين وجه استدلالهم بهذه المقولة؟! بل مجمل القول فيها أنهم يحكمون بمجموعهم على الراوي حسب حاله في حقيقة ذاته، لا يمكن التقاء ناقدين فصاعداً من علماء هذا الشأن على الخطأ في الحكم بين موثق ومضعف، وإن أمكن تفاوتهم في درجات توثيقهم للثقة أو تضعيفهم لمن هو في ذاته ضعيف، فيختلفون في درجته من حيث الوثاقة أو الضعف، ولكن لا يصل إلى الاختلاف بين التوثيق مطلقاً والتضعيف مطلقاً، فهذا خطأ لا يجتمع عليه اثنان من النقاد.. هذا مفهوم عبارة الذهبي فيما يقرأه الباحث، فلا تشهد لمقولتهم بشيء.

ومجمل القول في المسألة أن لعلم الرواية أو للحديث النبوي جانبين هما الراوي - وهو سلسلة الإسناد - والمروي - وهو متن الرواية - فنقد الحديث جملة إنما يستلزم نقد الرواية من جانبيها معاً، أما اقتصار النقد على أحد الجانبين: ففيه تقصير وقصور ويودي بصاحبه إلى عدم الوثوق بنقده وحكمه على الروايات.. وأنت تجد أن نقاد الحديث اعتنوا بنقد الجانبين معاً ولم يقتصروا على نقد الإسناد (النقد الخارجي) فقط، ولكنهم كانوا مستغرقين في بيان سبب الخلل - إن وجد - مما جعلهم يضلخمون

(١) وقد نقله عن الذهبي جمع غفير ولكن انظر منهم: السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن ابن محمد (ت ٩٠٢ هـ): فتح المغيث شرح ألفية الحديث (٢٧٢/٣)، شرح وتخريج: صلاح محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت (٢٠٠١ م).

الكلام على الإسناد. أما قلة كلامهم عن العلل الواقعة في المتون لأن علة المتن لا تقع تلقائيًا دون سبب، بل وجود علة في المتن سببه خلل في الطريقة الموصلة إليه (السند)، أما الحداثيون فإنهم قصرُوا منهجهم على النقد الداخلي - نقد المتن فقط - مما جعلهم يقبلون أحاديث في أصلها ضعيفة ويصححون روايات في حقيقتها مكذوبة؛ لأن منهجهم النقدي غير شامل وأسلوبهم قاصر.. وهذا الأسلوب (النقد الداخلي) إنما يصلح في الروايات التاريخية التي لا يعول فيها على الإسناد ولنقد الروايات التي لا نسب (لا إسناد) لها مثل ما حصل في الكتب المقدسة عند غير المسلمين، أو لنقد الروايات عن أحد الأشخاص مما لا يلقي لهم بالٌ أو ليس لصاحبها صفة تشريع أو إمداد وحي، أما سنة نبينا محمد ﷺ فلها من المكانة التشريعية والإمداد من الوحي والعناية البشرية أن حفظت وحفظ مع كل رواية لها سلسلة ناقلية إلى أن دونت في الصحف، ثم حفظت سلاسل ناقلية هذه الصحف إلى أن ثبتت وحققت وطبعت بأعداد نسخ ضخمة في يومنا هذا، وبقي إسناد الكتب موجودًا ليبقى الإسناد خصيصة للمسلمين يتناقلون العلم به إلى أيامنا هذه.

والإسناد الذي يرفضه الحداثيون ولا يلقون له بالاً إنما يرفضونه لعدم درايتهم به وعدم قدرتهم على نقده، فهو علم غريب عليهم لم يعهدوه من قبل ولم يوغلوا فيه بحثًا من بعد حتى إن الباحث في كتبهم والقارئ لنقدهم لا يكاد يجد أعمالاً لهم في نقد إسناد الرواية إلا ما ينقلونه حرفيًا من ناقد لحديث بعينه.. فالإسناد الذي جهلوه إنما هو السلاح والحصن الأول للدفاع عن الحديث وحمايته من الوضع والانتحال، ولولا الإسناد لضاع الحديث؛ لاستمرار الوضع فيه حتى يومنا هذا، فتخيل أن الإسناد غير موجود ولم يطلبه أهل الحديث، والإسلام محاط بالأعداء والمتربصين به داخليًا وخارجيًا، فانظر كيف سيكون الوضع؟ وهل كان بالإمكان لولا الإسناد أن يأتي نقاد الحديث فيخرجوا الصحيح من الموضوع والضعيف؟ ولولا الإسناد هل يعجز رجال من أمثال بعض الحاقدين من مستشرقي اليوم عن إدخال حديث في السنة ليس منها؟ وهل سيعجز حاقدو اليوم عن تزوير كتب بأكملها تمتلئ أكاذيب ينسبوننها إلى الإسلام وإلى رسوله العدنان ﷺ.. ومن هنا صدق عبد الله بن المبارك رحمه الله حينما قال: (الإسناد

من الدين، لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء (١)، فلو لا الإسناد لما وثقت اليوم بحديث يروى عن رسول الله ﷺ ولما وثقت بآية تتلى في كتاب الله ﷻ، ولحل بأصول الإسلام ما حل بالكتب السماوية السابقة عليه، فالإسناد خصيصة للمسلمين حفظ الله به دينهم ومكنهم من مفاخرة أهل الدنيا بأسرها بصواب دينهم وخلوه من أي تحريف أو تبديل على مر العصور وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

إعادة نقد السنة بعرضها على الشعور (المنهج الشعوري في نقد السنة):

من أدوات النقد الداخلي التي ذهب إليها بعض الحداثيين لإعادة نقد السنة وتمييز صحيحها من ضعيفها - مما لم يذكر سابقاً في هذا البحث - هو عرض الحديث النبوي على الشعور، والشعور هنا هو ما يشعر به الناقد من صحة الحديث أو ضعفه، بحيث يقرأ الناقد متن الحديث فإذا شعر بداخله أنه صحيح كان كذلك، وإذا انتابه شعور بضعفه كان كذلك. وهذا منهج يختلف عما ذهب إليه نقاد الحديث وصيارفته الذين توغلوا في علم العلل وأطالوا النظر في علل الحديث سنوات طوال حتى أصبح الواحد منهم يعرف العلة من أول قراءة للرواية لكثرة ممارسته له كما يعرف الصيرفي الذهب السليم من البهرج.

ولكن الشعور عند الحداثيين هو ما يجده الحداثي الناقد للسنة في نفسه لكثرة إعمال عقله في القراءة والدرس، ف (التحليل الشعوري للموضوعات من خلال الخبرات الحية ويكون المعلوم هو المشعور به.. خاصةً وأنا باحثون منتسبون إلى الحضارة ولسنا مستشرقين خارجين عنها أو عليها، فهي جزء منا ومن تصورنا للعالم ومن وجودنا ونحن جزء منها كتحقق تاريخي.. فلسنا أمام علم مقدس، بل أمام إنتاج تاريخي خالص صب كل عصر ثقافته وتصوره فيه.. كما أن تصورنا تصور معاصر يعبر عن روح عصرنا ومستوانا الثقافي) (٢)، ولسان حالهم قول أحدهم ممن تأثر بالحداثة يقول: (إنني أطيل النظر في كتب السنة معتقداً أن بها كنوزاً ثمينة من تراث

(١) انظر: ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ): علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (ص ٢٥٦)، تحقيق وشرح: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر - بيروت (ط ٣)، (١٩٨٤م).

(٢) حنفي: من العقيدة إلى الثورة (١/٥٩٢، ٥٩٣)، مرجع سابق.

النبوة، وأستهدي بفطرتي في تجنب الضعيف وقبول الصحيح، وهي فطرة صقلتها التلاوة الدائمة لكتاب الله والحب الصادق لهذا الوحي المبارك والدراسة المستمرة لمناهج الفقهاء الأربعة الكبار ومن يليهم من أهل الذكر وقادة الفكر (١)، وليس من هؤلاء أهل الحديث، فهم عنده ليسوا أهل فهم أو إعمال عقل، ومن هنا لا تعجب من تصحيحهم لحديث حكم عليه النقد بالضعف، فإنما القوم يقبلون حديثاً يتنور خلال معانيه شعاعاً من نور النبوة ولو كان خافتاً ضئيلاً، وهو أمر أحسه بوجداني، فما كان في مثل ذلك مما يطمئن به القلب ويسلم به العقل فأنا آخذ به وأرويه وأنا مطمئن وأعتبره من بيان الرسول للكتاب العزيز وإن كنت على ثقة بعد ذلك كله في أنه من أحاديث الآحاد (٢).

وهنا يتساءل الباحث: هل يعد هذا من تحكيم الهوى في النص فتقبل النفس ما تراتح إليه وترفض ما يزعجها؟ يحتمل الأمر أحد وجهين: إما أن يكون هذا الناقد الشعوري قد تغلب على هواه (شيطانه) فقتله فأصبح سلوكه وهواه شرعاً لله، أو أن يكون هواه قد غلبه فسوّل له أن نفسه هي المشرع وهي المعيار الذي تقبل به الشرائع والأحكام أو ترفض.. فلما كان الأول يستلزم العصمة، والعصمة ممتنعة عقلاً وواقعاً على غير الأنبياء والمرسلين - صلوات الله عليهم وسلامه - لم يبق إلا الخيار الثاني، وعندئذ هل تحتكم البشرية في شرائعها وأحكامها لهوى في نفس واحدكم؟ بل إن هذه النظرة استمرار لحياة الاستبداد السياسي الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية اليوم في ظل سلطاتها السياسية المستبدة، فانتقلت في نفس هذا المثقف من ميدان السياسة إلى أن أصبح يرى نفسه معيار الأمة (وفلتر) ثقافتها ومصحح معتقداتها وتشريعاتها.. بل إن هذه هي صورة فرعون بقوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّسَادِ ﴾ [غافر: ٢٩] فقلوه هو القول وهواه هو الهداية في نظره ونظر من اتبعه رغباً أو رهباً، وشعور صاحبنا كرأي فرعون.

ومن الأمثلة على قبولهم بعض الروايات من خلال عرضها على الشعور قبول حديث الحارث الأعور قال: (مررت في المسجد فإذا الناس يخوضون في الأحاديث

(١) الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (ص ٧٦).

(٢) أبو رية: أضواء على السنة (ص ٣٤)، مرجع سابق.

فدخلت على علي عليه السلام فأخبرته فقال: أوقد فعلوها؟ قلت: نعم! قال: أما إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أما إنها ستكون فتنة. فقلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: « كتاب الله تعالى فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم! هو الفصل ليس بالهزل... » وساق الحديث بطوله ^(١)، ثم ذكر الغزالي بعد إirاده لهذا الحديث قال: (يرى البعض أن الحارث الأعور ضعيف وهو متهم بالتشيع... وقد قرأت عنه أخيراً بحثاً للمشايخ الغماريين المشتغلين بعلم الجرح والتعديل... أن الحارث ثقة، وقد يكون أحسن حالاً من بعض رواة الصحاح! ومتن الحديث الذي أثبتناه تبدو عليه أنوار النبوة.. ولا يضره طعن الطاعنين) ^(٢) فهنا الغزالي بالرغم من أنه لا يعد من الحدائين، وبالرغم من اطلاعه على كتب التراث ومعرفته بحال الأعور إلا أنه يقبل الحديث؛ لأن عليه أنوار النبوة من وجهة نظره، بل الذي يقرأ الحديث يرى فيه ظلمات الوضع، ففيه ما يوافق مذهب الشيعة في النظر إلى القرآن بأن فيه أخبار من قبلكم ومن سيأتي وما بينكم.. وفيه موافقة للراوي (الأعور) على بدعته وهي التشيع، فكيف يرى فيه الغزالي أنوار النبوة؟ بل فيه ظلمات التشيع، والحارث الأعور رمي بالكذب، والوضع رماه به مسلم وأبو إسحاق وغيرهما ^(٣)، فكيف ترضى أخذ دينك عن متهم بالكذب؟ وهل ترضى أن تأخذ عنه خبراً يخص أدنى حاجياتك؟ أفتقبله حكماً ناقلاً لديك؟ إذا كان منهج الشعور يرضاه، ففي هذا إبطال للمنهج جملة وتفصيلاً، وقبوله إنما هو اتباع للهوى واختيار للزيف والضلال، ويستغرب قبول الغزالي لهذا الحديث بالرغم من مسارعته الشديدة لرد أي حديث لأدنى شبهة.

وإذا كان (لانجلوا وسينوبوس) يخشى على النقد الخارجي من « لهجة الأمانة »

(١) حديث واه جداً بل موضوع؛ لأنه يدور على الحارث الأعور وهو متهم بالكذب سوى علله الكثيرة الأخرى. أخرجه الترمذي: كتاب فضائل القرآن/ باب ما جاء في فضل القرآن (١٧٢/٥) ح (٢٩٠٦)، مصدر سابق، وقال الترمذي: (هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإسناده مجهول وفي الحارث مقال). انتهى. وقد بين علله - سوى اتهام مداره - الدارقطني في علله وبين أنه يدور على الحارث الأعور وهو معروف حاله في الرواية. انظر: الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد (ت ٣٨٥ هـ) : العلل الواردة في الأحاديث النبوية (١٣٧/٣) س (٣٢٢)، تحقيق: محفوظ الرحمن السلفي، دار طيبة - الرياض (ط ٣)، (٢٠٠٣ م).

(٢) الغزالي: السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث (ص ١٤١ - ١٤٣) بالهامش، مرجع سابق.

(٣) انظر: السقلائي: تهذيب التهذيب (٣٣١/١)، مصدر سابق.

التي تصيب الناقد بشعور لا يمكن مقاومته بصدق الخبر بالرغم من كون هذا الشعور وهماً، فإن من قال بتطبيق منهج الشعور من الحدائين أَمِنَ من هذه اللّهجة؛ لأنه حَمَلَ في نفسه مبدأ الشك أساساً في نقد المرويات، وأصبح لديه هوى فاسدٌ يجعله يقبل المرفوض في ذاته ويرفض الصحيح المقبول في ذاته أيضاً، وهنا يتبين صواب دعاء الداعي أن يتعوذ بالله من هوى يُتَّبَع أو شحٍّ مطاعٍ وصدق الله إذ يقول: ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوًى وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشًوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ ﴾ [الحائية: ٢٣] فتحكيم الشعور في النصوص صورة من صور اتباع الهوى وعبادته من دون الله.

غاية القول بإعادة نقد السنة وفق مناهج (النقد الداخلي):

الذي يظهر من فعل الحدائين في تطبيقاتهم (للنقد الداخلي) على الأحاديث النبوية قبولاً ورفضاً أنهم إنما أرادوا بذلك إطلاق العنان لنفوسهم بمكوناتها: العقل والهوى، للعمل في هذه الأحاديث وتحكيمها فيها، فيقبلون الضعيف ويرفضون الصحيح والمعيار الحقيقي إنما هو موافقة الحديث أو الرواية لمذهبهم أو رأيهم في المسألة.. وهذا في النتيجة يؤول إلى زحزحة مكانة الحديث من النفوس وإقصائه عن ميدان العمل، فلا يعد بالإمكان الاستشهاد به للتدليل على صحة رأي أو صلاحية حكم، ف (معيار الصحة هو المتن وليس السند؛ لأن هذا سيجعل المعنى هو الفصل وبهذا يكون حديث آحاد مثل « الأعمال بالنيات » أو « لا ضرر ولا ضرار » أفضل وأثبت من كل الأحاديث المتواترة من شق الصدر أو حنين الجذع أو المهدي وهذا ما يخلصنا من إشكال أحاديث الآحاد) ^(١)، فإذا كان المعنى هو الحكم والمعيار، والمعنى إنما يعتمد على الذات القارئة لا الكاتبة - حسب الحدائين ومناهجهم - فإن هذا يعني أن الحديث أصبح عرضةً للقبول أو الرفض بلا ضوابط، فكل واحد حكم بنفسه على الحديث يرفض ويقبل ما يحلو له، وبهذا تتحقق غاية الحدائي بنزع التقديس ليقول فيما شاء ما شاء كيفما شاء.

وهذا يؤدي إلى إزالة الحاجز الأكبر والحصن الأقوى أمام الحدائي الذي يحول بينه

(١) البنا: نحو فقه جديد (١١٨/٢)، مرجع سابق.

وبين الاستشهاد بما شاء من الموضوع المنحول من الروايات؛ ذلك لأن الإسناد هو ذلك الحصن، فعند (تهافت الأسانيد نرى في المتن جملاً مقبولةً تتلاقى مع دلالات القرآن القريبة والبعيدة وتتفق مع العقيدة الصحيحة، وهي أن الله أحاط بكل شيء علماً وأنه لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا.. المشكلة تكمن في أحاديث أخرى صحيحة السند غير أن متونها تقفنا أمامها واجمين لنبحث عن تأويل لها أو مخرج (١).

وبإسقاط الإسناد يفتح الباب - بل يكسر - أمام كل عابث يرغب النيل من الإسلام، ويجعل من الدين مطيةً سهلةً يوجهه حيث يريد، بإمكانه إضافة فيه ما يشاء مما ليس منه، فالعبرة في فهمه إنما هي للعابث المتأول أو المدافع المتفقيه، ولكن قول هذا مساوٍ لقول ذاك، فكلاهما لا يمثل فهماً للإسلام مقبولاً.. تمامًا مثل الفرق بين فهم الحداثي وفهم الإسلامي.. يكتفى بهذا القدر للانتقال إلى ميدان آخر.



(١) الغزالي: السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث (ص ١٨٦)، مصدر سابق.

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ

إعادة نقد السنة بعرضها على القرآن

إذا كانت السنة عند أهل الحديث والأصوليين وعلماء الإسلام عموماً تأتي شارحةً ومبينةً ومفصلةً لما أجمله القرآن ومطلقةً لما قيده ومخصصة لعامه.. والقرآن الدستور المكتوب والسنة قرآن معاش وقانون مطبق، فلا تتناقض السنة مع القرآن ولا تعارضه إلا بفهم خاطئ أو تأويل فاسد، فإن الحدائي - أو بعضهم - جعلوا القرآن حكماً على السنة تدور السنة بفلكه بحيث لا تأتي بشيء غير موجود فيه، فدورها هو البيان والشرح والتفصيل لأي القرآن، غير مستقلة بتشريع غير وارد فيه، ولا تأتي بجديد لم يرد بالقرآن ذكر له، خلاف النظرة الإسلامية للسنة والتي جعلت من القرآن أصلاً والسنة تدور في فلكه شارحةً ومبينةً، وفي الوقت ذاته تستقل بتشريع ما لم يرد ذكره في القرآن، فكان القرآن هو الدستور والمعيار لقبول السنة، فجعل أهل الحديث من أدوات نقدهم للحديث أن لا يعارض الآية من القرآن الكريم بحيث يوجب القرآن حكماً فيأتي الحديث بنقيضه، أو تأتي الرواية من السنة بخبر يناقض الصريح الثابت في القرآن الكريم، ومن هنا فإن الخطاب الإسلامي قال بوجود فهم السنة (فهمًا صحيحًا بعيدًا عن التحريف والانتحال وسوء التأويل، أن تفهم في ضوء القرآن وفي دائرة توجيهاته الربانية المقطوع بصدقها.. ومهمة الرسول أن يبين للناس ما نزل إليهم، وما كان للبيان أن يناقض المبين ولا للفهم أن يعارض الأصل، فالبيان النبوي يدور أبدًا في فلك الكتاب العزيز ولا يتخطاه) (١).

وعرض السنة على القرآن في الخطاب الإسلامي يعني أن لا تناقض الرواية من السنة الصريح من القرآن، ولا ينفي ذلك أن تأتي السنة بجديد غير مذكور في القرآن، فهي تستقل بالتشريع لقوله ﷺ: « ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه » (٢) ولكن هذا

(١) القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة (ص ١١٣)، مرجع سابق.

(٢) حديث صحيح أخرجه أحمد: (١٣١/٤). وأبو داود: السنن، كتاب السنة / باب لزوم السنة

(١٠/٥) ح (٤٦٠٤)، مصادر سابقة. والدارقطني، علي بن عمر (ت ٣٨٥ هـ) : السنن، كتاب الأشربة =

الجديد يدور في فلك القرآن ويستقي من الوحي ذات المصدر الذي جاء بالقرآن.
مفهوم العرض على القرآن عند الحداثيين:

مفهوم عرض السنة على القرآن عند من نادى به من الحداثيين يقضي (إخضاع كل حديث لميزان القرآن، فإن كان فيه مناقضة قليلة أو كثيرة رفضناه واطمأنت قلوبنا إلى رفضه؛ لأن النبي ﷺ إنما كان مفسراً للقرآن ومفصلاً للمجمل من أحكامه)^(١)، فمن خلال عملية العرض وفق هذا المفهوم لحدود دور السنة يتبين موطن (المخالفة أو الاتفاق مع القرآن.. إما بالمقارنة بنصوص الآيات أو بالمقارنة بمفهوم الآيات في إجمالها والقيم والمثل التي هي روح الإسلام كالحرص على العدل والحرية في العقيدة.. إن إعمالنا هذا المعيار)^(٢) سيؤدي إلى النتيجة المرادة، ف (سيجعلنا نستبعد قرابة نصف الأحاديث المتداولة بين الناس... إن هذه الألوف من الأحاديث هي نتيجة ركوب الصعب والذلول.. فلا غضاضة في استبعادها أو عدم إعمالها أو التوقف فيها)^(٣)، ومن هنا فإن عرض السنة على القرآن وإخضاعها له وفق هذا المفهوم يقتضي تطبيق مجموعة من المعايير، من أهمها:

١ - الأحاديث التي تناولت الغيب بدءاً من الموت إلى يوم القيامة والجنة والنار هي مما استأثر الله بعلمه وأراد أن تكون غيباً، فكل ما ورد فيها غير صحيح، فالآيات صريحة في أنه لا يعلم الغيب إلا الله والنبي مأمور بأن يكل أمر الغيب لله وحده.
٢ - الأحاديث التي جاءت لتفسير ما ورد مبهمًا في القرآن لا تثبت وترد؛ وذلك لأن الله أراد لها أن تكون مبهمّة، ولم يرد تفسيرها، فلا تصح هذه الروايات، ومنها الروايات الواردة في أسباب النزول.

٣ - الأحاديث التي تخالف أصولاً قرآنية قاطعة مما ثبت بالآيات التي تتحدث عن العدل وعن المسؤولية الفردية وأنه لا تزر وازرة وزر أخرى.. فالأحاديث التي تخالف هذه الأصول وغيرها مما ثبت في القرآن ترد ولا تصح.

= وغيرها / باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك (١٩٠/٤) ح (٤٧٢٣)، تحقيق: مجدي بن منصور

الشورى، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ١)، (١٩٩٦ م).

(١) حسين، طه: مقدمة كتاب أضواء على السنة المحمدية (ص ٩)، مرجع سابق.

(٢) البناء، جمال: نحو فقه جديد (٢٤٨/٢، ٢٤٩)، مرجع سابق.

(٣) السابق نفسه.

٤ - الأحاديث التي تتحدث عن المرأة بدءًا من خلقها من ضلع أعوج، وحجابها والأحاديث التي عاجلت الزواج والطلاق وأحاديث نكاح الرقيق والفبيء والغنائم باعتبارها خاصة بمرحلة معينة انتهت ولم ترد في القرآن الكريم، فلا تعد من الثوابت القرآنية.

٥ - الأحاديث التي أثبتت معجزات للنبي ﷺ غير القرآن مردودة؛ لأنه لا معجزة للنبي سوى القرآن بنصه.

٦ - الأحاديث التي أثبتت فضائل لبعض الأماكن والأشخاص.. كلها مردودة؛ وذلك لأن ميزان التفاضل في الإسلام بموجب القرآن إنما هو بالتقوى فقط.

٧ - الأحاديث التي تنافي حرية الاعتقاد وحرية الفكر مردودة.

٨ - الأحاديث التي جاءت في الأكل والشرب واللباس والنوم والسير.. وما إلى ذلك من شؤون الحياة لا تعد ملزمة، وإنما هي إخبار عن واقع الحياة اليومية في جزيرة العرب، وهي مما لم يذكر في القرآن، فهي جزء من التاريخ.

وتطبيق هذا المنهج يقضي إلى رفض قرابة الألفي حديث منها ما هو في الصحيحين ^(١)، ومنها ما هو في غيرهما من كتب السنة.

ومن هنا يتبين البون الشاسع بين الحديثين والمحدثين في مفهوم عرض السنة على القرآن، حيث لم يسارع المحدثون برد الحديث وفق هذا المبدأ إلا إذا تعذر الجمع بين الحديث والآية من القرآن، ولم يشترطوا أن يكون الحديث من السنة واردةً بجزئيته في القرآن، ولم يقولوا بهذا التطبيق الإقصائي للسنة بعرضها على القرآن وفق مفهوم الحديثين، بينما يتبين أن غرض الحديثين من القول بالعرض على القرآن إقصاء الحديث وإبعاده، والقول بعدم صلاحية شيء منه لزماننا ليؤول الأمر إلى إبطال العمل بالحديث والاكتفاء بما ورد في القرآن فـ (الأحاديث التي لا يستطيعون الطعن فيها فسييل تجميدها هو القول بعرضها على القرآن، فإن جاءت بحكم ليس في القرآن لا يلتزم به) ^(٢) ليصار نهاية المطاف إلى تعطيل العمل بالقرآن الكريم؛ لاتساع معانيه وعمومية أحكامه؛ لأنه (من الطبيعي أن أي تعطيل لدور الحديث في التشريع تعطيل لدور القرآن في التشريع

(١) انظر هذه المعايير عند: البناء، نحوه جديـد (٢٤٩/٢ - ٢٥٦) و (٢٨٠/٣ ، ٢٨١)، مرجع سابق.

(٢) بهاء الدين: المستشرقون والحديث النبوي (ص ٢٣)، مرجع سابق.

أصلاً؛ لأن فهمه يتوقف عليه؛ لذا حاول أعداء الإسلام توجيه السهام إلى الحديث للتشكيك فيه حتى يسهل لهم بالتالي تعطيل دور القرآن أيضاً في الأحكام والتشريع (١)، وهذه الغاية الواضحة عند الحداثيين يلبسونها لبوس العمل لإحياء الإسلام، وبث روحه في الواقع من جديد، ولكن بمفاهيم تناقض الإسلام ذاته وإن كانت من وجهة نظر الحداثيين إبداعاً وابتكاراً وقراءة جديدة وتطبيقاً للإسلام يتلاءم مع العصر والواقع، وهذا لن يتم إلا بإقصاء السنة، ف (لا يمكن تحقيق أي إحياء إلا بالعودة رأساً إلى القرآن الكريم... وضبط السنة بضوابط القرآن، وعدم التقيد بما وضعه الأسلاف من فنون واجتهادات ومذاهبات تأثروا فيها بروح عصرهم وسيادة الجهالة واستبداد الحكام وصعوبات البحث والدرس) (٢)، وضبط السنة بضوابط القرآن يقتضي عرضها عليه وضبطها بمعايير (فما اتفق معها أخذنا به وما اختلف معها توقفنا فيه) (٣) فمجرد عدم الموافقة يكفي للتوقف عن الأخذ بالسنة، ومن هنا ف (كل ما تعلق بسيرة محمد يجب أن يعرض على القرآن فما وافقه كان حقاً، وما لم يوافقه لم يكن بحق) (٤) فكما تلاحظ فإن مفهوم الموافقة هنا مفهوم فضفاض، فانتفاء الموافقة لا يشترط معه وجود التعارض أو التناقض، مما يعني رفض السنة جميعها ما دامت (الموافقة) تعني فيما تعنيه تطابق المعنى بين الأصل والفرع، وبهذه الصورة تكون السنة تكراراً للقرآن تماماً، فلا حاجة لها؛ لأن العهدة حينئذ على القرآن الأقوى مرجعاً، وهذا يبين في المعايير التي وضعها القوم لتطبيق مفهوم العرض على السنة.

وقد حاول هشام جعيط تطبيق هذا المعيار على السيرة، معتمداً على القرآن فقط لإثبات وقائع السيرة وأحداثها بدعوى أن (القرآن هو المصدر التاريخي المعتمد الصحيح؛ لأنه يرمز إلى ماهية الوحي والظروف التي حفت ببذئه وتواصله، ولا يدخل في التفاصيل الدنيوية الفارغة) (٥)، وإذا اعترض عليه بأن القرآن ليس كتاب سيرة ولا يذكر كل المحطات التي مر بها النبي ﷺ في سيرة حياته أجاب بأن القرآن (يشير

(١) بهاء الدين: المستشرقون والحديث النبوي (ص ٢٣) ، مرجع سابق.

(٢) البنا: تنفيذ دعوى حد الردة (ص ١٣٠) ، مرجع سابق.

(٣) البنا: الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة (ص ١٤٩) ، مرجع سابق.

(٤) هيكمل: حياة محمد (ص ٦٤) ، مرجع سابق.

(٥) جعيط: السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة (ص ١٨) ، مرجع سابق.

إلى الكبرى منها حتى في حياته الخاصة، صفته القرشية، يتمه، فقره ثم غناه.. التكذيب والمعاناة، الهجرة.. وغير ذلك من الأحداث الهامة.. لكن القرآن لا يشير البتة إلى غار حراء وما جرى فيه حسب السير، وبالتالي يكون ذلك أمرًا مثيرًا للاستفهام والاستغراب (١)، بمعنى أن تطبيق هذا الضابط على السيرة يتيح للحدثي تحقيق مآربه في إنكار بعض المحطات الجوهرية من السيرة التي تلقي بظلالها على الدعوة الإسلامية عمومًا مثل قصة غار حراء، فإنكارها بدعوى عدم ذكرها في القرآن مع أهميتها إنكار لنزول الوحي الحسي على النبي ﷺ وذهاب إلى أن ما قيل عن وحي إنما هو إلهام وإحياء نفس وتحديث قلب لا نزول حسي.

وصاحبنا هذا إنما بتطبيقه هذا المنهج لإثبات من أحداث السيرة ما ذكر في القرآن فقط يوهم، إنما يؤمن بالقرآن مرجعًا موثوقًا.. ولكنه عند تناوله تكوين شخصية النبي ﷺ ذهب إلى أن النبي إنما أخذ دعوته من رهبان الشام وأخبارها الذين تتلمذ عليهم طويلاً في رحلة الشتاء والصيف، بل ادعى بأنه ﷺ مكث في الشام فترة لم تذكرها كتب السيرة، وأن جزءًا من حياته ﷺ قبل النبوة مفقود ولم يصل إلينا بدعوى عدم وجود ما يشير إلى طول مكثه ﷺ في الشام متتلمذًا على رهبانها سنوات عدة.. ففي هذا الموقف لم يعتمد على القرآن مرجعًا موثوقًا، فالقرآن وإن ذكر فيه رحلة الشتاء والصيف في سورة قريش، إلا أن ذات القرآن رد على القائلين بأن النبي تعلم على أيدي الرهبان والأخبار في الشام أو غيرها بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣] فلم يأخذ بالقرآن هنا، بينما استند إليه هناك.. فما يود الباحث التأكيد عليه هو أن الحدثين إنما يلجأون إلى أدوات وأساليب ويقولون بمعايير ويضعون ضوابط.. ليس لغايات البحث العلمي ولا لغاية المعرفة الحقة أو الوصول إلى تصورات صحيحة.. إنما غايتهم نقض عرى الإسلام عروة عروة وإقصاؤه عن الحياة خطوة خطوة.. فأينما وجدوا بابًا يحقق لهم هذه الغاية ولجؤوه وألبسوه لبوس البحث العلمي مع أن العلم بحياده براء منهم براءة الذئب من دم يوسف ﷺ.

(١) جعيط: السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة (ص ٣٥).

حجج القائلين بعرض السنة على القرآن:

استدل القائلون بعرض السنة على القرآن - من الحداثيين - بجملة من الأمور، منها:

١ - قوله ﷺ فيما روي عنه: « إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فخذوه وما خالف فاتركوه » ^(١).

٢ - بما روي عن النبي ﷺ: « إنكم ستختلفون من بعدي، فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فعني وما خالفه فليس مني » ^(٢) ثم أعقبه المستشهد به بقوله: (وهذا مقياس دقيق أخذ به المسلمون منذ العصور الأولى وما زال المفكرون منهم يأخذون به إلى يومنا الحاضر. قال ابن خلدون: « وإنني لا أعتقد صحة سند حديث ولا قول عالم صحابي يخالف ظاهر القرآن وإن وثقوا رجاله ») ^(٣).

٣ - استدلو بما روي عن ثوبان: « فسأل بعض الصحابة النبي ﷺ: هل يجب الوضوء من القيء فأجاب ﷺ: « لو كان واجباً لوجدته في كتاب الله » » ^(٤).

٤ - استدلو بأن (عائشة أشارت إلى عرض الحديث على القرآن وقت الرسول وأمامه، وتقبل الرسول ذلك منها، فعندما قال الرسول: « ليس أحد يحاسب يوم القيامة إلا هلك »، فقالت: أليس يقول الله: ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ [الانشقاق: ٨] فقال: « إنما ذلك العرض ولكن من نوقش في الحساب يهلك » متفق عليه) ^(٥).

(١) حديث موضوع، ذكره الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين: مفاتيح الغيب (١٤٩/٥) كما أخرجه غيره من المفسرين ولم أجده عند أهل الحديث.

(٢) حديث موضوع، أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار ونصه عنده: « عن رسول الله ﷺ أنه دعا اليهود فسألهم فحدثوه حتى كذبوا على عيسى فصعد النبي ﷺ المنبر فخطب الناس فقال: إن الحديث سيفشو عني فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني » البيهقي، أحمد ابن الحسين بن علي (ت ٤٥٨ هـ) : معرفة السنن والآثار (٩/١)، مصدر سابق.

(٣) هيكل: حياة محمد (ص ٥٠، ٥١)، مرجع سابق.

(٤) حديث موضوع، استدل به توفيق صدقي: مجلة المنار (٥١٦/٩) فيما نقله عنه حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٢٨٩)، سابق. وقد أخرجه الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠ هـ) : نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار في أحاديث سيد الأخيار (٢٧٩/١، ٢٨٠)، تحقيق: عز الدين خطاب، دار لإحياء التراث العربي - بيروت (ط ١)، (٢٠٠١ م) من حديث ثوبان.

(٥) البناء: نحو فقه جديد (٢٤٧/٢)، مرجع سابق، والحديث أخرجه البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، =

٥ - واستدلوا بالقول بشيوع الوضع وأنه ثابت لعدد كبير من الأحاديث، أما الأحاديث الأخرى تبقى مسألة الوضع احتمالية وما تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال، ومن هنا (فلا يمكن الأخذ بكل السنة جزئاً أو على إطلاقها أو طبقاً للمعايير التقليدية، فلا بد من حكم... لا حكم يمكن أن ينهض إلا بالقرآن وهذا الاحتكام إلى القرآن هو أول خطوة نحو إيجاد المنهج.. فما يتفق مع القرآن يمكن أن ينسب إلى الرسول وما لا يتفق تستبعد نسبته إليه) (١).

هذه مجمل الأدلة التي ساقها القوم للقول بعرض السنة على القرآن وفق فهمهم وغرضهم لهذا العرض وليس وفق منهج أهل الحديث، وهذه الأدلة منبثقة من النظر إلى وظيفة السنة، حيث رأوا أن دورها وعلاقتها مع القرآن (يتحدد.. في أنها تابعة للكتاب إما بالتكرار بالشرح والتفسير والبيان، ويكاد يخفي دورها التشريعي المستقل بوصفها وحياً) (٢)، فهذه النظرة إلى السنة ودورها الشارح للقرآن تكراراً وبياناً فقط فلا جدة فيها ولا تستقل بإنتاج أي معرفة.. هذه النظرة هي القاعدة التي انطلق منها القوم لإبطال عمل السنة وتأثيرها مكتفين بالقرآن ظاهراً، ليصلوا إلى إبطال القرآن نفسه وإقصائه عن دائرة التشريع والفعل مآلاً.

ومن الأمثلة على تطبيق هذا المبدأ لنقد صحيح السنة ما ذهب إليه زكريا أوزون في رده لحديث البراء بن عازب، وفيه قال رسول الله ﷺ لحسان بن ثابت: « اهجهم - أو هاجهم - وجبريل معك » الذي أخرجه البخاري (٣).. رده أوزون لأنه رأى (أن يأمر الرسول بهجاء المعارضين له هو أمر فيه شك؛ لأن الباري ﷻ قال فيه: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم: ٤] ولكن أن يكون جبريل الوحي الأمين مع الشاعر حسان في هجائه بحيث يصبح شعره مؤيداً من السماء فهذا أمر لا يمكن قبول نسبته إلى الرسول الكريم) (٤). ومنها

= كتاب العلم / باب من سمع شيئاً فراجع حتى يعرفه (٢٦٠/١) ح (١٠٣). وانظر: البيهقي، أبو بكر أحمد ابن الحسين (ت ٤٥٨ هـ): شعب الإيمان، باب في حشر الناس بعدما يبعثون (٢٥٢/١) ح (٢٦٩)، تحقيق: محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت (ط) ، (١٩٩٠ م).

(١) البنا: نحو فقه جديد (١٦٥/٢)، مرجع سابق.

(٢) أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية (ص ١٢٧)، مرجع سابق.

(٣) البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب بدء الخلق / باب ذكر الملائكة (٣٦٣/٦) ح (٣٢١٣)، سابق.

(٤) أوزون: جنابة البخاري (ص ١٠٦، ١٠٧)، مرجع سابق.

كذلك رده لروايات اغتيال كعب بن الأشرف وأبي رافع عبد الله بن أبي الحقيق، والأمر بقتل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة.. وذلك بدعوى مخالفتها لقوله تعالى: ﴿وَحَدِّثْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ ولقوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥] وبناءً عليه (يتضح تمامًا من الأحاديث الثلاثة الواردة سابقًا أن الرسول الكريم قد أمر بالتصفية الجسدية للمعارضة الفكرية له، وهو أمر لا يمكن قبول نسبه إلى المصطفى الذي أرسل رحمة للعالمين)^(١).

مناقشة الأدلة:

أما استدلالهم بحديث « إذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله... » فقد ذكره الذهبي في السير من ترجمة يحيى بن آدم وقال: (حديث منكر)^(٢)، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات ونقل كلام الأئمة في الحكم على هذا الحديث بالوضع والبطلان^(٣)، وذكره العجلوني في كشف الخفاء وقال أن هذا الباب لم يثبت منه شيء وقال: (وهذا الحديث من أوضاع الموضوعات، بل صح خلافه: « ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه »)^(٤)، و (قال الخطابي: لا حاجة بالحديث أن يعرض على الكتاب وأنه مهما ثبت عن رسول الله ﷺ شيء كان حجةً بنفسه، فأما ما رواه بعضهم أنه قال: إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوه. فإنه حديث باطل لا أصل له، وقد حكى زكريا الساجي عن يحيى بن معين أنه قال: هذا حديث وضعته الزنادقة)^(٥)، وكذا استدلالهم بالرواية « إنكم ستختلفون من بعدي.. » الحديث، فهو كذلك موضوع ولا يثبت عن النبي ﷺ كالرواية التي قبلها،

(١) أوزون: جنابة البخاري (ص ٥٧ - ٦٣).

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء (٥٢٥/٩)، مصدر سابق.

(٣) انظر: ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: الموضوعات (٢٥٧/١)، تحقيق:

عبد الرحمن محمد عثمان (ط ١)، (١٩٦٦م).

(٤) العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي (ت ١١٦٢ هـ): كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من

الأحاديث على ألسنة الناس (٤٢٣/٢)، دار إحياء التراث العربي - بيروت (ط ٣)، (١٩٨٨م).

(٥) أبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم (١٩٩٠م): عون المعبود شرح سنن أبي داود مع شرح

الحافظ ابن قيم الجوزية (٢٣٢/١٢)، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ١).

وحكم عليها نُقَاد الحديث بالوضع^(١).

ولكن الحداثي لا يأبه بكون الحديث موضوعًا وفق منهج أهل الحديث، فهو لا يعتد بمنهجهم، وهذه الروايات يحملها على الصحة والثبوت لكون الواقع - من وجهة نظره - يشهد لها، والعقل يؤيدها مؤكداً إياها.. فهي مما يوافق غرضه لإقصاء الحديث وتتلأم مع هواه لإبطال السنة، فالعقل إذاً أكبر مؤيد لها، فهي صحيحةٌ عنده^(٢).. لذا فإن هذا الرد قد لا يكون ملزماً للقوم، ولكن يمكن مناقشة هذه الروايات بذات المبدأ الذي يقره القوم، وهو أن نعرضها على كتاب الله، فبعرض هذه الروايات على الكتاب العزيز يتبين بطلانها، وعدم إمكان نسبتها إلى النبي ﷺ؛ لمناقضتها قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] ومنافية لقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ [التغابن: ١٢] ولقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ [المائدة: ٩٢] ولقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤] وغيرها من الآيات التي تأمر صراحةً بطاعة الرسول، بل وتفصلها عن طاعة الله بالأمر بطاعة الرسول استقلالاً، وذلك بقوله: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ والواو في اللغة تفيد التغاير والتمايز بين المعطوفين فتكون طاعة الرسول استقلالاً غير مشروطة بعرض أو أمره ونواهيهِ (سنته) على القرآن.. وبناءً عليه فإن الاستدلال بهذه الروايات يبطلها المبدأ الذي يريد الحداثيون إثباته، فبعرضها على منطوق القرآن وصريحه يظهر هذا البطلان. وعلى هذا أيضاً يحمل حديث ثوبان في سؤاله النبي ﷺ عن الوضوء من القيء، فأجاب رسول الله ﷺ: « لو كان واجباً لوجدته في كتاب الله »، فهذه الرواية إنما هي

(١) وذكرها محمد حسين الذهبي في: التفسير والمفسرون، وقال بأنها من وضع الخوارج، ثم نقل كلام عبد الرحمن بن مهدي قال: (الزنادقة والخوارج وضعوا حديث: ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله... إلخ)، انظر: الذهبي، محمد حسين: التفسير والمفسرون (٢١٩/٢)، دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، تخريج الأحاديث والضبط: أحمد الزعبي، وانظر: ابن مفلح المقدسي: الآداب الشرعية (٢٩٤/٢)، مصدر سابق.

(٢) انظر: توفيق صدقي: مجلة المنار (٥١٦/٩)، نقلاً عن حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٢٨٩ - ٢٩١)، مرجع سابق.

عند الشيعة وهي ظاهرة البطلان، لمناقضتها صريح القرآن وصحيح السنة^(١)، وكذا فإن متن الرواية فيه ما يشير إلى بطلانها حيث كلمة (الواجب) من المصطلحات الفقهية التي جاءت متأخرة ولم يكن استعمالها كثير التداول زمن النبي ﷺ^(٢)، فهي باطلة كسابقتها من الروايات.

والأمر الآخر أن القوم لا يستدلون بالأحاديث لإنشاء الأحكام وتدوين التشريعات ابتداءً، فالسنة ليس من وظائفها التشريع ونحوه.. فلا يصح استدلالهم بها هنا لإثبات هذه المسألة، وهم في الوقت ذاته لم يحضروا دليلاً واحداً من الكتاب العزيز يشهد لهم فيما هم بصدده.

أما الاستدلال بفعل عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ومعارضتها السنة بالقرآن زمن النبي ﷺ وإقرار النبي لها.. فإن في فعل عائشة هذا دليلاً على عدم اشتراط موافقة الحديث للقرآن لقبوله، فهنا بين النبي ﷺ خطأ فهم عائشة للآية وللحديث وأنه لا تعارض حقيقي بينهما، وإنما التعارض متوهم ناتج عن سوء الفهم، ليس تعارضاً حقيقياً، فعند عرض السنة على القرآن يذهب إلى القول ببطلان الرواية إذا وجد تناقض وتعذر الجمع.. هذا مما درج عليه أهل الحديث في مناهجهم لنقد السنة.. وهذا مغاير لما عليه الحداثيون الذين يشترطون مطلق الموافقة للقرآن بالتكرار أو الشرح والبيان.. فهذا هو المرفوض وفعل عائشة لا يؤيده بحال، حيث إنها عندما بين لها النبي ﷺ المعنى وصوّب لها الفهم وأنه لا تعارض ولا تناقض توقفت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وانتهت عن السؤال والمعارضة، ولو كان العرض بمفهوم الحداثيين لاستمرت على مقولتها ولما توقفت عنها عند بيان النبي ﷺ للمعنى السليم، فالمعنى السليم فيه إقرار لحكم وإخبار عن فعل غيب لم يذكر في القرآن وأقرته عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، بل بالحكم المسنون بالحديث فيه ما يعارض ظاهراً مبدأ الرحمة الإلهية.. فيبطل استدلالهم بهذه الرواية.

أما الاستدلال بشيوع الوضع وأن الروايات التي لم يثبت وضعها فمجملة القول أنها محتملة للوضع وما تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.. فهذا استدلال لا يستقيم، وأن صاحبه إنما جعل الأصل في الرواية الكذب أو الوضع.. وهذا يخالف

(١) انظر: الشوكاني: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار في أحاديث سيد الأخيار (٢٨٠/١)، مصدر سابق.

(٢) بل لم أقف - بضوء اطلاعي - على استعمال النبي ﷺ لهذه اللفظة في أحاديثه.

ما عليه العمل؛ إذ الأصل في الأشياء استصحاب البراءة الأصلية؛ أي الأصل في الحديث الصدق وعدم الكذب ما لم يأت دليل على خلاف ذلك مبطلًا البراءة الأصلية ومثبتًا نقيضها.. وهذا لا يعني أخذ الرواية دون تمحيص، ولكن في الوقت ذاته لا يعني التشكيك وجعل الأصل في الرواية الكذب.. وهذا الذي عليه العمل قديمًا وحديثًا، ومن هنا جاء (قول عمر رضي الله عنه : لا تظن بكلمة خرجت من أخيك شرًا وأنت تجد لها في الخير محملاً. وقال علي رضي الله عنه : إذا حدثتم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئًا فظنوا به الذي هو عدل والذي هو أهنأ والذي هو أنقى) (١) فلو عملت بمبدأ الحداثيين هذا بأن الأصل في الرواية الكذب وما لم يثبت به الكذب فهو محتمل له.. لتوقف الجميع عن قبول أي شيء ولما سارت الحياة البشرية لا قديمًا ولا معاصرًا، فتصور حياة لا تصدق فيها أحدًا كيف تكون؟ هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن مسألة الوضع ذاتها والتي ضخمها كثيرًا حديثو العرب، مسألة فيها نقاش طويل ولا تسلم لأصحابها (٢)؛ لأن هذه الظاهرة وإن كانت لا تنكر، إلا أن تضخيمها حتى يصل الأمر إلى التشكيك بكامل الحديث النبوي فعل لا يرتقي إلى النظر العلمي، ويخالفه الواقع التاريخي المعاش، حيث نقى أهل الحديث الحديث النبوي مما علق به من الموضوعات، وإن تسرب شيء منها إليه، فمجال تعقبه وإخراجه متاح، بل ظاهر بَيِّنٌ ميسور، وفق المناهج النقدية العلمية قديمًا وحديثًا القائمة على ابتغاء الحقيقة غير مبتغين سواها.. واستخدام منهج الشك في كل ما ورد - بل وفي كل شيء - يجعل من الحياة أمرًا مستحيلًا، بل يتطرق التشكيك إلى كل قول مما يدفع أحدنا إلى عدم قبول شيء في أي شيء، فيعيش الإنسان في حالة من الوهم والأمراض النفسية فيورد نفسه الهلاك.

ومن هنا يتبين بطلان دعوى الداعين إلى عرض السنة على القرآن وفق مفهوم الحداثيين الذي تم بيانه، وببطلانه يبطل كل ما بني عليه من معايير فاسدة وضوابط هادمة.. وما مقصد أصحاب هذا القول إلا إبطال السنة وإقصاؤها عن الحياة، ليصلوا إلى إبطال الإسلام جملةً بإبطال القرآن والدين، ليدخل الناس في تيه ما بعده تيه.

(١) ابن مفلح: الآداب الشرعية (٢٩٥/٢)، مرجع سابق.

(٢) انظر: مناقشة تضخيم ظاهرة الوضع في الفصل السابق من هذا البحث.

المبحث الرابع

إعادة نقد السنة بعرضها على روح الإسلام والقيم العليا للمجتمع والعلم الطبيعي

لعل من الأمور التي ذهب إليها فريق من الحداثيين لفتح الباب أمام نقد السنة وأخذ ما يشاء منها وَرَدَّ ما يشاء، الدعوة إلى عرض السنة على روح الإسلام وعلى القيم العليا للمجتمع وعلى الواقع المعاصر وعلى العلم الطبيعي والتقني التجريبي الذي وصل إليه البشر اليوم.. فعندما نظر الحداثي إلى الساحة الثقافية العربية وجد التراث المكوّن الأول والأكبر في هذه الساحة، فرأى أنه (عندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحدائثة فيها يجب أن يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى التراث بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه)^(١)، بتفكيكه وخلخلة بناه المتأصلة فيه المكوّنة له، (ومن هنا يتأكد اعتبار التراث مشكلةً أساسيةً من مشكلات الثقافة العربية نظريًا وعمليًا.. وتبدو تبعًا لذلك أهمية النقد وضرورة نقد الثقافة التقليدية السائدة ونقد مفهوماتها، خصوصًا مفهوماتها للتراث وللماضي بشكل عام)^(٢).

ولما كان الحديث النبوي المكون الأبرز للتراث لما بني عليه من مناهج، ولما أنتج له من معارف أصّلت بمجموعها لمفهوم التراث ورسخت منهج الرواية والنقل الشفاهي الذي يعده الحداثيون السمة الأبرز للتراث، فكان لزامًا أن تكون أولى خطوات نقد التراث وعصرنته نقد السنة النبوية، وخلخلة البنى المعرفية التي أنتجها أهلها لخدمتها وتأصيلها، وذلك بالدعوة إلى إعادة نقدها وفق آليات جديدة تعتمد في مجملها على إفساح مجال واسع لشخص الناقد؛ ليمارس نقده وقراءته الشخصية للروايات وللأشياء وإن كان على حساب المنهج؛ إذ الضوابط فضفاضة والمناهج واسعة، والهدف المعلن تنقية السنة مما علق بها من شوائب ليست منها، وإزالة الموضوع عنها وإبقاء الصحيح الصالح للعصر فيها (فالتناقض قد يكون في مضمون

(١) الجابري: التراث والحدائثة دراسات ومناقشات (ص ١٧)، مرجع سابق.

(٢) أدونيس: الثابت والمتحول صدمة الحدائثة (ص ٢٢٧)، مرجع سابق.

الحديث نفسه (متنه) وفي معناه أو تناقله أو أسلوبه أو في تناقض مدلوله ومفهومه مع الذكر الحكيم أو مع معطيات العلم أو المنطق الصوري أو القوانين والأعراف الاجتماعية السائدة أو الذوق العام أو غير ذلك من الأمور ^(١)، فكل واحدة من هذه المذكورات تعد ضابطاً ومقياساً تعرض عليها الروايات الحديثية، فإذا تعارض الحديث مع أي منها أو لم يوافقها رد الحديث جملةً.

وبناءً عليه كان الأساس هو العلم الطبيعي أو العقل بمنطقه أو واقع الناس ومألوف عاداتهم أو الذوق العام أو غيرها مما لم يذكر، وقد يأتي لاحقاً يبتكر مرجعاً أو أصلاً جديداً يعرض عليه الروايات في زمانه ووفق ظروفه.. وهذه المعايير الضابطة للسنة - من وجهة نظرهم - قد تصحح أحاديث رفضها أهل الحديث وردوها، وفي الوقت ذاته ترفض أحاديث صححها أهل الحديث وقبلوها، وهذا هو الأعم الأغلب والهدف المبتغى لحداثيي العرب.. ومن هنا فلا تعجب أن يستند حداثيٌّ منهم إلى رواية أو حديث حكم عليه أهل الدراية من المحدثين بالوضع أو الانتحال أو النكارة الشديدة أو عدم صلاحيته للاحتجاج - كما مر سابقاً وكما سيأتي لاحقاً في هذه الدراسة -... فهو - من وجهة نظر الحداثي - يشهد منطوقه بصدقه وصلاحيته لخدمة الباب الذي استشهد به، ولا عبرة بمن رده من أهل الحديث، كما أنه لا عبرة بتصحيح أهل الحديث لأي رواية ذهب الحداثي إلى ردها.. ومناهجهم المقترحة والمتبعة لإعادة نقد السنة يمكن إجمالها بعناوين رئيسة كما يلي:

نقد السنة بعرضها على روح الإسلام:

دعا فريق من الحداثيين إلى إعادة نقد السنة من خلال عرضها على روح الإسلام، فما خالف من الروايات روح الإسلام رفض وما وافقه قبل، ولكن ما هي (روح الإسلام)؟ روح الإسلام عند بعض الحداثيين هي (جوهر الإسلام) والتي تتحدد بالإجابة عن السؤال: (هل جاء الإسلام لأجل كذا) ^(٢)؟ فالإجابة عن هذا السؤال هي تمثل جوهر الإسلام وروحه، وهذا الجوهر وهذه الروح ليست ثابتة مستقرة، بل هي قابلة

(١) أوزون: جنابة البخاري (ص ١٣٥)، مرجع سابق.

(٢) أبو زيد: دوائر الخوف (ص ٧٠)، مرجع سابق.

للتشكل الجديد والتغير المستمر بتغير الأسئلة المطروحة وأنماط الإجابة عنها (ومعنى ذلك أن « جوهر » الإسلام ليس معطًى ثابتاً، بل هو جوهر قابل دائماً للاستنباط وإعادة الاكتشاف بحسب تطور الوعي الإنساني) ^(١)، ومعنى ذلك أن روح الإسلام ليست ثابتة، والمعيار الذي ستعرض عليه الروايات الحديثية ليس محدداً بشكل يضمن له الديمومة، ويؤهله ليكون معياراً تاماً، فما يرد من الحديث وفقه في هذا الزمن يبقى مردوداً في الأزمنة اللاحقة، فلكل زمن روح للإسلام تختلف عن روح الإسلام ذاته في زمن لاحق، بل قد تتعدد هذه الروح بتعدد النظائر وتعدد المفكرين.. وهذا التصور لمثل هذا الضابط يحقق للحداثي هدف التعويم وعدم الوضوح ليفتح الباب واسعاً ليقول كيفما شاء في كل شيء، وهذا يتوافق مع منهجه الرافض للقوالب الجاهزة والأحكام القاطعة.

وعلماء الإسلام عندما بحثوا في الغايات التي جاء الإسلام لأجلها، وبحثوا عن مراد الشارع الحكيم من التشريعات والأحكام المختلفة توصلوا إلى فكرة (المقاصد الشرعية) والتي حددوا مفهومها بأنها (الغايات التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات وتسعى الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين أفراداً وأسرًا وجماعات وأمة.. [وهي] الحكم التي تُطلب من وراء تشريع الأحكام.. إذ وراء كل حكم شرعه الله لعباده حكمة علمها من علمها وجهلها من جهلها؛ لأن الله تعالى ينزه أن يشرع شيئاً اعتباراً أو عبثاً أو يشرعه مضاداً للحكمة) ^(٢)، واختلفوا في تحديد هذه المقاصد والغايات، معتمدين على النصوص من خلال استقراءها ومداومة النظر فيها، فاجتهدوا في تحديدها، ومن هنا جاءت المقولة الشهيرة: (إن الشريعة عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها ومصالح كلها، وإن كل مسألة فيها خرجت عن الحكمة إلى العبث، وعن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها،

(١) أبو زيد: دوائر الخوف (ص ٧٠) ، مرجع سابق.

(٢) القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (ص ٢٠ ، ٢١)، مرجع سابق. ثم أعقب ذلك بقوله: (وليس المراد بالمقاصد العلل التي ذكرها الأصوليون في مبحث القياس.. فهذه العلة سبب للحكم وليست مقصداً له.. وأنا أميل إلى اعتبار الحكم في الأحكام إذا تبيّن، وأرى أنه يمكن أن نطلق على « المقاصد » حكمة الشريعة؛ أي العلة الغائية التي وراء الحكم) انتهى.

وعن المصلحة إلى المفسدة فليست من الشريعة في شيء وإن أدخلت فيها بالتأويل (١).
وتحديد المقاصد الكلية للإسلام أخذ من علمائه جهداً كبيراً ومناقشات واسعة،
واستقر على اعتبار المقاصد خمسة هي: حفظ الدين والنفس والعرض والمال والعقل،
كما عند الشاطبي (٢)، وقد تابعه عليها من جاء بعده من علماء الأصول. وقد ذهب
علماء الإسلام كذلك إلى قراءة النصوص الإسلامية من كتاب وسنة وفق هذه المقاصد
الكلية؛ لأن أي نص لا بد أن يراعي مصلحة أو أكثر من المقاصد، ولا يستقيم أن يأتي
نص يناقض المقصد أو يضاده.

ومن هنا رأوا ضرورة النظر (إلى النصوص من القرآن والسنة موصولة بمقاصد
الشرع.. وبدون هذا ستزل الأقدام وتضل الأفهام ويذهب الناس.. بعيداً عما قصده
الشارع الحكيم) (٣)، ولكن هذه القراءة الإسلامية للنصوص بمراعاة المقاصد إنما تعني
الفهم الصحيح للنص، والغوص في أعماق المعاني لفهم ما يتلاءم مع سياق الإسلام
العام ومنهجه وغاياته.. فإذا كان النص قطعي الثبوت لا بد أن يأتي وفق مقصد من
المقاصد ولا يمكن أن يناقضها، وكيف يمكن أن يقع التناقض بين النص والمقصد
ما دام المقصد عند المسلمين إنما تم تحديده من خلال النص نفسه؟

بينما الأمر عند الحدائين يختلف كلياً، حيث يريد الحدائين تحديد روح الإسلام
وجوهره وغاياته من خلال الإنسان نفسه المستهدف من رسالة الإسلام، وهذه
الغايات - من وجهة نظره - غير ثابتة، بل هي متغيرة، وهي في الوقت ذاته حاکمة
على النص قبولاً ورفضاً فهماً وتأويلاً، وليست متكوّنة منه ابتداءً.. ومن هنا اختلفوا
في تحديد غايات الإسلام ومبادئه الكلية وتحديد روحه العامة، واختلفت عباراتهم،
فتارةً يعبرون عنها بالقيمة العليا، وأخرى بالمبدأ الكلي، وثالثة بروح الإسلام إذا رأوا
التعويم وعدم التحديد الدقيق.

ومن هنا ذهب أبو زيد إلى إعادة نقد السنة باعتماد (ثلاثة مبادئ نرى أنها جوهرية

(١) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١ هـ): إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢/ ٤٢٦)،
تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت (ط ٢)، (١٩٧٣ م).

(٢) انظر: الشاطبي: الموافقات (٢/ ٢٦٥، ٢٦٦)، مصدر سابق.

(٣) القرضاوي: دراسة في فقه المقاصد (ص ١٦٣)، مرجع سابق.

وأساسية بحيث يمكن القول أنها تمثل الكليات التي تستوعب الجزئيات إلى جانب أنها تستوعب المقاصد الكلية الخمسة التي استنبطها أسلافنا في قراءتهم العميقة المستوعبة بحسب الإطار المعرفي المتاح لهم) ^(١) وهذه المبادئ (يتعلق المبدأ الكلي الأول بمفهوم « العقلانية » بوصفها صفة تضاد « الجاهلية »... والمبدأ الكلي الثاني هو مبدأ « الحرية » نقيضاً لـ « العبودية » وهو مبدأ شديد الالتصاق من حيث دلالاته بمبدأ العقل... حقيقة صفة العدل الإلهية، وهي الصفة التي لا تقف دلالتها عند حدود نفي الظلم فقط، بل تمتد دلالتها إلى إقرار مبدأ « العدل » مبدأً كلياً للوجود الإنساني) ^(٢)، فتكون هذه المبادئ الثلاثة (العقل والحرية والعدل) هي معيار نقد السنة بحيث تعرض السنة عليها، فما وافقها من مرويات قبل وما لم يوافقها رُفض.. والمتأمل في كلام الحداثيين وفكرهم يجدهم غير متفقين على معيار واحد أو على آلية واحدة لتحديد المبدأ أو القيمة الكلية التي ينبغي محاكمة النصوص عليها.. وهذا تجده في تطبيقاتهم في نقض النصوص، فبعضهم يعد العدل هو القيمة العليا وآخرون يعدون الحرية هي المبدأ الكلي وثالثة العقل هو روح الإسلام.. فلا غضاضة لديه في اختيار حجة الرد ما دام الهدف متحققاً بأيها وهو رد الحديث ورفضه.

مثال على نقد الحديث بعرضه على روح الإسلام:

ومن الأمثلة على رد الحديث بدعوى معارضته لروح الإسلام: ما ذهب إليه حسن حنفي حيث رد خبر الإسراء والمعراج ورفض الحكاية جملةً بدعوى معارضتها (لروح الإسلام... فالإسلام دين واقعي ورسالة إنسانية اكتمل فيها الوحي، واستقل فيه العقل، وأصبح للإرادة حرية الاختيار، ولكن الرواية عود إلى الوراء إلى قصص الأنبياء عند بني إسرائيل حتى لا يكون خاتم الأنبياء أقل من الأنبياء السابقين) ^(٣) وهذه النظرة إلى روح الإسلام على أنها الحرية والعقل والواقعية الإنسانية، بدعوى أن الإسلام خاتم الرسالات، وهو إعلان انتهاء الوحي واستقلال العقل الإنساني عن التبعية وحرية الإنسان في الاختيار وصناعة المعارف وإنشائها.. هذه أجزاء من الصورة الإسلامية

(١) أبو زيد: الخطاب والتأويل (ص ٢٠٣ - ٢٠٦)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق.

(٣) حنفي: من العقيدة إلى الثورة (١٨٥/٤، ١٨٦)، مرجع سابق.

الكلية، ولا يمكن حمل روح الإسلام كله على أنه إنما هو هذه الأشياء المذكورة، فما ذكر لا يعدو أن يكون اجتهدًا من صاحبه في النظر إلى الإسلام..

ولكن روح الإسلام وغايته إنما تتمثل برسالته من لدن آدم عليه السلام إلى خاتم الأنبياء محمد عليه السلام، فالذي يحدد غاية الإسلام هو الله سبحانه من خلال بيانه للغاية التي خلق الإنسان نفسه لها والمتمثلة بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

وغاية الإسلام هي غاية خلق الإنسان وهي خلافة الله في الأرض، وهذا الاستخلاف إنما يكون بتطبيق أحكام وقوانين صاحب الأمر الله ﷻ، وهذه الأحكام جاءت على شكل رسالة الإسلام من لدن آدم حتى استقرت بصورتها عند رسالة آخر الأنبياء محمد عليه السلام.. وغاية الإسلام وروحه تتمثل بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] فروح الإسلام إنما هي تحقيق عبودية الإنسان لربه على هذه الأرض وفق المنهج القويم والطريق السليم الذي حدده رب العالمين.. وهذه العبادة إنما تتحقق في سير الإنسان في كل شؤون حياته وفق منهج الله في لبسه وشربه وزواجه وعمله وحكمه وقضائه وجهاده وسلمه.. وكل أمور حياته بما فيها من الرحمة والقسوة والعفو والعقاب والسلم والحرب والحس المشاهد والغيب غير المدرك والدنيا والآخرة والجنة والنار والقول والعمل.. وكل تصورات الإسلام عن الدنيا والآخرة إنما تصب في غاية خلق الخلق وهي خلافة الله في الأرض، وما يستلزمها من عبادة الله، وما يترتب على ذلك من الثواب والعقاب على حسن الأفعال أو سوءها.. وما وهب الله الإنسان من عقل وحرية وإرادة وفعل إلا لتحقيق الاستخلاف وعبودية الله في الأرض؛ ليحاسب الله الناس على أفعالهم حسنهم وقبيحهم بعدله أو إحسانه.

وبناءً عليه فإنه مما ينافي الدقة حمل روح الإسلام على معنى جزئي واحد كالعدل وحده أو الحرية وحدها أو الواقعية وحدها أو غيرها.. ومثل من يفعل ذلك كمن ينظر إلى جزء واحد من مشهد كامل ويقول: إنما المشهد هو ذلك الجزء أو تلك القطعة من الصورة، فالإسلام حرية، والإسلام قيد، والإسلام حس مشاهد، والإسلام غيب، والإسلام رحمة، والإسلام عقاب وقصاص، والإسلام عدل، والإسلام عقل.. الإسلام روح والإسلام جسد ووجدان.. الإسلام نظام.. الإسلام مصلحة.. فأياها شئت قل هي روح الإسلام، ولكن إلى أيها ستجعل معيار قبول النص أو رفضه بحيث تقبل كامل

ما يمثل الإسلام وترفض ما لا يعبر عن روحه؟ أظن أن في فعل الحداثيين باعتماد جزئية واحدة لتطبيق النصوص عليها تكلفٌ وتعدد وجهات النظر، مما يحيل الأمر إلى هلامية غير مضبوطة وإلى ضياع وتفريط.. فلعله يعود للإسلام عزه ويتمكن له في الأرض من جديد وييسط دولته على الأرض.. فيصبح حينها يحتاج إلى قوة تدفع المتأمرين فيأتي حداثيو تلك الفترة القادمة ليقروا روح الإسلام بأنها تتمثل بقوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [البقرة: ٢١١] وبقوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ ﴾ [الأنعام: ١٦٥] وتناسى قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [الأنعام: ١٦٥] ^(١).

ومجمل القول: إن للإسلام مبادئ عامة ومقاصد كلية تحقق غاياته التي أنزل لأجلها، والتي وجد الإنسان على الأرض ابتداءً لأجلها كذلك.. فينبغي مراعاة هذه الضوابط والقواعد والكليات عند قراءة النصوص ونقدها وفهمها، وينبغي النظر للإسلام بشموليته، لا بجزئياته منفصلة عن شموليته وكلياته.. وكل مسألة جزئية لا تمثل بمفردها جوهر الإسلام وغاياته فلا تصلح بمفردها معياراً لعرض النصوص عليها قبولاً ورفضاً، إقصاءً وإبعاداً، فهماً وتأويلاً.

إعادة نقد السنة بعرضها على الواقع والحياة الاجتماعية والذوق:

ذهب فريق من الحداثيين إلى الدعوة إلى إعادة نقد السنة من خلال عرضها على معطيات الواقع المعاش وعلى الحياة الاجتماعية وعلى الذوق العام، فما كان منها موافقاً لهذه المعطيات كان في عداد المقبول وما لم يوافقه كان الرفض مآله. وتحكيم الواقع في النص إنما يعني أن الواقع المعاش هو الأصل والنص تابع له، مع أن أساس وجود النص الذي تزامن مع ظهور دعوة الإسلام إنما جاء ليصنع واقعاً جديداً، فالنص أساس الواقع في الإسلام وليس العكس، فكيف يريد هذا الفريق من الحداثيين قلب الصورة لجعل النص تابعاً والواقع أساساً؟ هذا الفعل في حالات الحداثة الأخرى غير الإسلامية محتمل مقبول؛ ذلك لأن النص (الفلسفة، الحداثة) إنما جاء تابعاً للواقع

(١) تماماً كمن يزور قصور الخلافة العثمانية في إسطنبول ويزور قاعة المحكمة، يجدهم وضعوا باباً لخروج المتهم أحدهما مكتوب عليه قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [البقرة: ٢١١] لمن يحكم عليه بالجرم يخرج منه، والآخر مكتوب عليه ﴿ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [الأنعام: ١٦٥] يخرج منه من يحكم ببراءته.

من حيث الوجود في الحالات غير الإسلامية، بخلاف الإسلام الذي جاء فيه النص (القرآن، السنة) أساس الواقع وصانعه الفعلي.

فذهب أبو زيد إلى أنه (من الطبيعي - بل والضروري - أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانيةً وتقدمًا، مع ثبات مضمون النص) ^(١)؛ وذلك لأن (الحديث نص متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولاً ورفضاً بناءً على معايير اجتهادية إنسانية أي طبقاً لفكر إنساني متطور بطبيعته ومرتبطة بظروف الزمان والمكان والواقع الذي ينشئه.. فهو نص ما زال يتكون من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأولى للنطق به، والمسافة التي تفصله عن المقدس مسافة شاسعة يكاد معها يكون نصاً إنسانياً) ^(٢).

والقراءة الحداثية هذه إنما يريد بها صاحبها نقض المرويات ورفضها ولا يريد من هذه القراءة الفهم أو التأويل، والفهم والتأويل من باب تحصيل الحاصل وليس موضع نزاع أو بحاجة إلى إثبات، ف (تأويل التراث طبقاً لحاجات العصر هو إذاً استمرار له في أحد معانيه وارتكاز له على أحد جوانبه في لحظة تاريخية معينة وطبقاً لمشروع جيل واحد، قد يتغير هذا التأويل طبقاً للحظة تاريخية أخرى وطبقاً لمشروع جيل آخر. وبالتالي فإن معرفة قضايانا الأساسية واللحظة التاريخية التي نعيشها وتحديد مهمة جيلنا هي بداية فهم التراث) ^(٣) فتأويل النص يختلف من شخص إلى آخر ومن جيل إلى آخر ويعتمد على المعطيات المعرفية للقارئ أو المتأول، وكذا إعادة فهم النص بما يتلاءم مع احتياجات العصر نظرة غير مرفوضة من علماء الإسلام وأصحاب خطابه الإسلامي، ولعل هذا هو ما فسروا به قوله ﷺ: « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » ^(٤) أي: بالفهم والاستنباط والإحياء من جديد.

(١) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ١١٠)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (ص ١٠٢).

(٣) حنفي: دراسات إسلامية (ص ٨٦)، مرجع سابق.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم / باب ما يذكر في قرن المائة (٤٨٠/٤) ح (٤٢٩١)، مصدر سابق، وقال أبو داود: (رواه عبد الرحمن بن شريح الإسكندراني لم يجز به شراحيل). انتهى، أي أعضله بإسقاط راوين من إسناده هما أبو علقمة وأبو هريرة، والحديث رجاله ثقات وإسناده قوي. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٤٦/١٠) هامش المحقق.

أما ما يذهب إليه الحداثيون فهو اعتبار الواقع مرجعاً للنص يحتكم إليه، وقد استندوا في ذلك إلى بعض قواعد الأصوليين ونقاد الحديث الذين نظروا في (مشكلة الأحاديث التي.. يتناقض مضمونها مع معطيات الواقع الطبيعي أو التاريخي، فانتهوا إلى نتيجة عقلانية.. عبروا عنها بقولهم: « إن كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فشرط أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح ». وبعبارة الشاطبي: « تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذ جرى على استقامة، فإذا لم يجر فغير صحيح » (١)، فكانت هذه الأحكام من قبل بعض علماء الإسلام مما استند إليه بعض الحداثيين للقول بالعرض على الواقع.

وعرض العلم على مجرى العادات.. إنما يستفاد منه في معرفة صحة العلوم الطبيعية والتجريبية بحيث يشهد لصحتها العادة أو السنة الكونية التي جاء العلم - موضع البحث - يتحدث عنها، كأن يقال مثلاً بأن الأرض تدور حول الشمس والقمر يدور حول الأرض، فلا يصح هذا الكلام إذا كانت مجرى العادات لا تقتضيه.. فلكي يقبل العلم الذي يتحدث عن مجال الطبيعة أو السنن الكونية أو حتى التاريخ.. لا بد أن يطابق واقع هذه العلوم وسننها.. وليس الموضوع أن يطابق الحديث النبوي الذي مجاله إنشاء الأحكام ووضع التشريعات أن يطابق عادات سلوك الناس، فالنصوص في هذا الميدان - ميدان التشريع - منشئة للواقع المتعلق بسلوك الإنسان في حياته، ويقوم الواقع وفقها ولا تعد تابعة للواقع تصوّب أو تخطأ وفقه، وكلام الشاطبي إنما يتناول جانب العلم التقني التطبيقي، ونقد الروايات التي تتناول هذا الجانب، ولم يتطرق لأحاديث الأحكام أو التشريع.

ومراد الشاطبي والأصوليين في هذه القاعدة أن أي حكم أريد به أن يصير قانوناً عاماً أو أصلاً من الأصول التي يحتكم إليها (إمام) لا بد أن يكون مطرداً على جميع جزئياته المندرجة تحته، ولا يعد قاعدة كلية أو أصلاً جامعاً إذا خرجت إحدى جزئياته من الاندراج تحت حكمه.. وهذا ميدانه الأصول؛ بمعنى أنه قيد يجب الاحتراز فيه والوقوف عنده حيثما أراد الأصولي إقرار قاعدة عامة أو أصل من أصول

(١) الجابري: حوار المشرق والمغرب (ص ٦٩)، مرجع سابق.

الدين.. أما ميدان نقد الروايات فإن الروايات تعرض على الأصول المقررة بعد أن تكون هذه الأصول أخذت الصبغة القطعية من حيث الصحة واستقراء الحالات المدرجة تحتها، بحيث لا يشذ عنها نص ولا يناقضها رواية قطعية الثبوت أو الدلالة أو كليهما.. ومن هنا فإن حمل الحداثي لهذه القاعدة ليجعل العادة أصلاً والواقع مرجعاً تحتكم إليه النصوص وتخضع لمقياسه الروايات قبولاً ورفضاً فهذا مما لا يشهد له، وإنما (مجرى العادات) هي القوانين الثابتة التي أخذت صفةً قطعيةً.. وعليها تنطبق القاعدة القائلة بأن صحيح النقول لا يمكن أن تعارض صريح العقول^(١).. فإذا تعارض نقل ظني مع عقل صريح صحيح قطعي تؤول الرواية أو ترد؛ لأنها ظنية خالفت قطعياً، أما إذا تعارض صحيح النقل مع ظني العقل يرد ظني العقل ويعمل بصحيح النقل.

نقد الحديث بعرضه على الذوق ومثال ذلك:

وكذا ذهب بعض الحداثيين إلى رد بعض الروايات الحديثية بدعوى مخالفتها للذوق العام، مثال ذلك حديث ابن عباس أن النبي ﷺ قال: « إذا أكل أحدكم فلا يمسح يده حتى يلعقها أو يلعقها »^(٢). قال أوزون: (وهي ظاهرة تنافي الذوق السليم وتجانب الطب الوقائي.. وإذا كان بعض السادة العلماء الأفاضل يرى في ذلك الحديث مظهر شكر وتقدير لنعمة الله، فإنني أرى مع كثيرين غيري مظهر تخلف وقرف واشمئزاز فيه، وما أجمل الإنسان الذي يغسل يديه بعد الطعام بصابون معطر نقوم بعدها بحمد الله ﷻ على نعمه، على تطور العلوم.. وترضي أصحاب الذوق السليم.. والمخالف للصحابة)^(٣). والمتأمل للرواية وللتعليق الذي أورده هذا الحداثي يرى أن الأساس الذي يهيمه في المسألة ليس ثبوت الخبر عن النبي ﷺ أو عدم ثبوته، بل المسألة ملائمة هذه الرواية للواقع ولذوق الناقد أو عدم ملائمتها.. وهنا ينصب

(١) وقد وضع ابن تيمية كتاباً ضخماً من ستة مجلدات أسماه: درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق: السيد محمد السيد وسيد إبراهيم، دار الحديث - القاهرة (٢٠٠٦ م).

(٢) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الأطعمة / باب لعق الأصابع ومصها قبل أن تمسح بالمنديل (٧١٤/٩) ح (٥٤٥٦).

(٣) أوزون: جناية البخاري (ص ١٤٧، ١٤٨)، مرجع سابق.

الحداثي ذوقه حكماً على الرواية وفعلياً إنما ينصب ذاته حكماً على الرواية، فيقبل ما يوافق هواه حيث قبل رواية جابر (١) التي رأى أوزون فيها ذمّاً لجليل الصحابة بأكملها، فهي مقبولة لديه، فالواقع يشهد بصدقها بصرف النظر أكانت صواباً بذاتها وفق منهج علماء الإسلام أم لا.. خلافاً لرواية لعق الأصابع بعد الطعام فهي مرفوضة، لا لأن معطيات الرواية بعد نقدها داخلياً وخارجياً تشير إلى عدم صحة نسبتها إلى النبي ﷺ، بل لأن الواقع والذوق لا يقبلها، سواءً قالها النبي فعلاً أم لم يقلها.

وهنا يمكن القول بأن هذا المنطق في الرد والمناقشة مما يصعب مناقشته، لا لأنه قوي بطرح مقنع بأدلته، بل لأنه على العكس تماماً، فصعوبة مناقشته، تكمن بعشيتها وعدم علميته، فهو أشبه بمن « اتخذ إلهه هواه »؛ لقوله تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَغَلَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [الجاثية: ٢٣] فلا حجة سوى الهوى ولا دليل سوى أن النفس لا تتقبل هذه الرواية.. ولكن يمكن مناقشته بالقول أن نفوساً أخرى تعيش ظروفًا مغايرة وبيئات مختلفة تتقبل هذه الرواية، والإسلام لم يأت إرضاءً لذوق فئة أو مخصصاً لمجتمع دون الآخرين، ولو كان كذلك لوجدنا النبي ﷺ ومن سبقه من الأنبياء انصاعوا لرغبات عليّة أقوامهم بقولهم: ﴿ أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ ﴾ [الشعراء: ١١١] فكبرهم وذوقهم ومنزلتهم لا تسمّح لهم باتباع دين فيه من البشر ليس من عليّة القوم ورؤسائهم.. وإذا تم قلب المسألة فيمكن التوجه للمعترض على الحديث الحامد لنعمة الله على الناس بالصابون المعطر ليغسل يده ويرضي أذواق الناس خلاف ما كان عليه الصحابة من القاذورات وغيرها.. يمكن توجيه سؤال إليه مفاده: هل هذه الذوقيات تسمح لك ابتداءً أن تأكل بيديك مباشرة لكي تحتاج لعق أصابعك مما تبقى بها من آثار الطعام؟ لعل الباحث يظن أن من يأنف ابتداءً من أن يلحق أصابعه يأنف قبلها من أن يأكل بيده مباشرة، فمن لا (يقرف) من يديه عند الأكل بها مباشرة لا (يقرف) ولا (يشمئز) من لعقها انتهاءً فهي ذات اليد التي تناول الطعام بها..

(١) حيث ذكر أوزون رواية جابر بوصف حال الصحابة قائلاً: (الذين وصفهم جابر بن عبد الله بقوله: « قد كنا زمان النبي ﷺ لم يكن لنا مناديل إلا أكفنا وسواعدنا وأقدامنا ثم نصلي ولا نتوضأ ») البخاري: باب الأطعمة () انتهى، نفس السابق.

أما تساؤله: (وهل هناك من يرضى بلعق أصبع صديقه؟) فيمكن أن يجاب على سؤاله: أليس هناك من ينظف أو يمسح أوساخًا أصابت بدن غيره؟ أليس هناك من يطعم غيره من يده مباشرة اللقمة يضعها في فيه؟ احسب هذا الغير زوجك أو ابنك أو أمك أو أبك أو.. ويمكن القول نهاية: إن هذا الحديث لا يلزم المعترض أن يلعق أصابعه لغيره ولا أن يلعق أصابعه بنفسه وإن (قرف) أو (اشماز) من ذلك، فعليه ألا يأكل بيده ابتداءً، أما إذا أكل بها ابتداءً ثم اشماز منها انتهاءً فإن الخلل يكون في نفسه وفي يده لا في الحديث.

والأمر الآخر أن الحديث لم ينه عن غسل اليدين، ومجمل الأمر أن الحديث يأمر بلعق الأصابع التي لامست الطعام وبقي شيء منه في ثناياها قبل أن يغسل يديه من آثار الطعام، وأحاديث الباب مجمعة فيها أن النبي ﷺ نهى عن أن تطيش اليد في الصحفة (طبق الطعام) ونهى عن الأكل باليد كاملة، وإنما جعل تناول الطعام في ثلاثة أصابع، وأمر بالأكل بتؤدة ومما يلي الأكل.. فكلها أحاديث تدل بمجملها على مراعاة الذوق العام والطب الوقائي حتى نهى ﷺ عن التنفس في الإناء، وأمر بغسل اليدين قبل الطعام.. فكيف يمكن القول بأن أحاديث النبي ﷺ في هذا الباب تنافي الذوق السليم؟ هذا ما لا يرضاه منصف ولا يقوم عليه دليل يصلح، ومنهج العلماء عدم أخذ الرواية بمعزل عن أحاديث الباب، بل تؤخذ بعد استعراض الروايات الأخرى الواردة في ذات الموضوع.

مثال على نقد الحديث بعرضه على الواقع:

ومن الأمثلة على رد بعض الأحاديث بدعوى مخالفتها للواقع ما ذكره أحمد أمين، قال: (ترى البخاري نفسه على جليل قدره ودقيق بحثه يثبت أحاديث دلت الحوادث الزمنية والمشاهدة التجريبية على أنها غير صحيحة؛ لاقتصاره على نقد الرجال لحديث: « لا يبقَى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة » (١)، وهذا الاعتراض مردود، وإنما تكون بسبب سوء فهم صاحبه للحديث، لا لكون الحديث فيه شيء، فحديث المائة سنة نصه: (عن ابن عمر قال: صلى بنا رسول الله ﷺ ذات ليلة

(١) أمين: فجر الإسلام (ص ٣٤٦)، مرجع سابق.

صلاة العشاء في آخر حياته، فلما سلم قام فقال: « أرأيتم ليلتكم هذه؟ فإن على رأس مائة سنة منها لا يبقى على من هو على ظهر الأرض أحد ». قال ابن عمر: فوهل الناس في مقالة رسول الله ﷺ تلك.. يريد بذلك أن ينخرم ذلك القرن (١) أي: يتحدث النبي ﷺ عن انقضاء آجال الناس من في عهده قبل انتهاء المائة سنة، ومنه أخذ العلماء أن من ادعى من الناس الصحبة بعد مائة سنة من قول النبي ﷺ - والذي أرخ له ابن حجر وغيره أنه قبل وفاة النبي بشهر - لهذا الحديث فهو من الكذابين، حيث وجد فعلاً من ادعى الصحبة بعد هذه المدة كذباً وزوراً، وكذا فإن من خرج الحديث من أصحاب الكتب إنما ولدوا بعد هذه المدة، فهل يعقل أن يخرج هذا الحديث مصححين له على هذا الفهم؟ بل الفهم السليم أن حديث النبي يتناول من على قيد الحياة عند قول هذا الحديث، فسينتهي أجله قبل انقضاء مائة عام.

ويمكن إجمال القول بأن أهل الحديث في معرض نقدهم للأحاديث عرضوها على القطعيات المعرفية المتوافرة في زمانهم، فإذا تعارضت الرواية الظنية مع القاعدة القطعية كان ذلك دليلاً على عدم صحة الرواية الظنية وبطلانها في حال تعذر الجمع، وامتنع حمل الرواية على معنى يوافق أو لا يناقض العلم القطعي، أما إذا أمكن الجمع أو لم يتحقق التعارض قاموا بإعمال الرواية والقاعدة معاً، والإعمال أولى من الرفض والإهمال عند علماء الإسلام.. بينما أراد الحداثيون بطرح هذه المبادئ لإعادة نقد السنة، أرادوا جعل هذه المبادئ (الواقع، الذوق، والحياة الاجتماعية..) أصل النص والقاعدة التي يحتكم إليها، فهي الأصل والنص تابع لها.. وهنا يحق للباحث التساؤل: ما دام الواقع والحياة الاجتماعية والذوق هي أصل الأحكام وأساس النقد ومصدر المعرفة.. فما فائدة النص وما دوره إذا؟ فإذا كانت هذه الأمور هي الأصل كان لها أن تستقل بالتشريع، فما رأته حسناً ملائماً للعصر فهو كذلك، وما رأته غير ملائم للعصر أو الذوق فهو كذلك أيضاً.. فتكون النتيجة المماهة مع ما عليه الغرب

(١) أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، كتاب العلم / باب قوله ﷺ: « لا يأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منقوسة اليوم » (٣٠٦/١٥) ح (٦٤٢٦ - ٦٤٣٣). وأخرجه النسائي، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣ هـ): السنن الكبرى، كتاب العلم / باب السهر في العلم (٤٤١/٣) ح (٥٨٧١)، تحقيق: عبد الغفار البنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ١)، (١٩٩١ م) والترمذي: السنن، كتاب الفتن / باب (٥٢٠/٤) ح (٢٢٥٠، ٢٢٥١) قال أبو عيسى: هذا حديث صحيح.

والعالم الآن من تشريع البشر لأنفسهم، فيستمر العالم في تخبطه والإنسان المعاصر في بؤسه وشقائه وتيهه.

إعادة نقد السنة بعرضها على القيم العليا للمجتمع:

اتخذت الدول العصرية اليوم ابتداء من ظهور الدولة القومية في أوروبا إلى عالم اليوم المتقدم شعارات بنتها على قيمة عليا جعلتها مبدأً عامًا كليًا تحتكم إليه، وشعارًا للحياة قامت بموجبه بصياغة برامجها وإعداد قوانينها وبناء دساتيرها وصناعة حضارتها، وذلك منذ الثورة الفرنسية وما تبعه من ظهور الدولة الحديثة.. فاتخذت أمريكا مثلاً (الحرية) شعارًا لها فصاغت قوانينها وأنظمة حياتها وفقه ووصلت إلى ما وصلت إليه، ورفعت روسيا الشيوعية مبدأً (المساواة) وفعلت ما فعلت، واتخذت اليابان مثلاً شعار (العدالة الاجتماعية) فانتقلت خلال فترة وجيزة من حضيض الطبقة والعشائرية والتفرقة إلى إمبراطورية واجهت العالم في حرب كونية مرتين..

وهكذا رأى الحداثي العربي أن من مقومات نجاح مشروعه أن يبحث عن مبدأ عام وشعار كلي يقيم عليه مشروعه، فاهتأ أفكاره في بحار القيم المتداولة على الساحة الثقافية والسياسية، وتعددت مواقفه من اتخاذ النموذج الأمريكي أم الشيوعي أم غيره.. فكل واحد أو مجموعة منهم اتخذت قيمة ما ودعت إلى تعديل قيم المجتمع ومقوماته لتتوافق مع هذه القيمة وعلى المجتمع إعادة صياغة ثقافته ومكوناته وفقها، فهي المرجع وهي أساس الحكم ومصدر التشريعات؛ أي هي الروح السارية في أفراد المجتمع.. ومن هنا دعا الحداثي لإعادة نقد السنة وفق هذه القيمة أو تلك مما رآه قيمةً عليا، فإذا وافقت الرواية هذه القيمة اجتازت القنطرة وقبلت، وإن لم توافقها رُدت ورُفضت.

فرأى البعض أن « العدل » هو روح الإسلام وهو القيمة التي تصلح لأن تكون أساسًا لبناء المجتمع ومعياريًا لعرض السنة عليها، مما يتطلب (إعادة النظر في كل نصوص الشريعة الخاصة بالدينيات في ضوء تحقيقها للعدل؛ لأن التطورات قد تنفي العلة التي من أجلها سنت بعض الأحكام.. وهو العدل)^(١)، وهذا العدل الذي يريد الحداثي تحكيمه في النصوص لم يضع له مفهومًا واضحًا محددًا - في ضوء اطلاعي - بل

(١) البناء: تنفيذ دعوى حد الردة (ص ١٢٩)، مرجع سابق.

أطلقه هكذا جزافاً لم يقيده ولم يوضحه.. فالعدل لا يعني المساواة، ولا يعني مطلق الحرية ولا الحرية المشروطة، وهو في الوقت ذاته لا يعني العدالة الاجتماعية، ولا يعني الاستبداد.. وهو من حيث مفهومه إعطاء كل ذي حق حقه أو وضع الأمور في نصابها السليم.. ولكن المسألة أين هو النصاب السليم؟ وأين الميزان الدقيق الذي توزن به الأمور لوضعها في نصابها وإعطاء كل ذي حق حقه؟ هل هو الميزان الأوروبي؟ أم ميزان الأمم المتحدة؟ أم ميزان الأنظمة العربية؟ أم ميزان العولمة؟ أم عن أي شيء نتحدث؟

ولكن الحدائي العربي وإن دار مع ما تفرزه الحداثة الغربية من قيم ومن محددات لهذه القيم، وإن تخطت نفس ما تخطت به الحداثة الغربية، إلا أنه تجاوز هذه التساؤلات وأخذ يطبق هذا المبدأ على السنة ويعرضها عليه، فذهب إلى أن تطبيق العدل على العلاقة بين الرجل والمرأة مثلاً سيؤدي إلى جعل (كل أبحاث الطلاق وأحكامه التي تتضمنها كتب الفقه تعد لاغيةً ولا قيمة لها.. فالزواج عقد بإيجاب وقبول وعلانية وشهود، فإذا أريد فسخ هذا العقد فلا يجوز هذا إلا بالشروط التي انعقد بها، بمعنى أن كل ما ينطق به الرجال من أيمان الطلاق لا يعتد بها.. ولا خلاص إلا باستلهاهم العدل وإقامة كل العلاقات والأحكام على أساسه)^(١).

ومن خلال هذا المثال يتضح المفهوم الفضفاض غير المنضبط لهذه القيمة بحيث يمكن رد أي شيء ورفض أي رواية بحجة مخالفتها لهذه القيمة (العدل). والعدل وإن كان من المقاصد أو الغايات التي سعى الشارع الحكيم لتحقيقها من خلال أحكام الشريعة، لكنه ليس هو المبدأ العام الكلي الذي تدور عليه مجريات الشريعة وأحكامها.. تماماً مثل المصلحة التي هي مقصد تسعى الشريعة لتحقيقه من خلال أحكامها إلا أنه لا يمكن اعتبارها المبدأ الكلي الذي تدور عليه الأحكام والأصول الشرعية.. فالنصوص الشرعية ليس فيها ما ينافي (العدل) من حيث العموم، ولكن العدل الذي تراعيه هذه النصوص هو العدل المطلق؛ لأنها منبثقة من المطلق (الوحي) وهو المحدد لحدود العدل أدركها من أدركها وغابت عمن غابت عنه، وبناءً عليه فإن العبرة بمنطوق ذات النص في حال ثبوته عن مصدره (الوحي)؛ فإذا ثبت أن الوحي مصدره فإن الحكم أو التشريع الذي جاء به لا شك يحقق العدل وإن لم يكن تحقيقه

(١) البنا: نحو فقه جديد (٢٦٧/٣، ٢٦٨)، مرجع سابق.

للعَدْل ظاهراً أو كان غير مدرك مباشرة، وإذا وجد من النصوص ما يخالف (العدل) أو يثبت الظلم فإن نقاد الحديث لا يقبلونه ويبحثون عن علته إن تعذر الفهم بما يوافق العدل أو المقاصد الكلية للشرع، وصدق ابن القيم في مقولته: (إن الشريعة عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها ومصالح كلها، وإن كل مسألة فيها خرجت من الحكمة إلى العبث ومن العدل إلى الجور.. فليست من الشريعة في شيء)^(١)، ومراد ابن القيم رحمته الله بالعدل هو الحد المتفق عليه مما لا تختلف فيه صريح العقول.

ومجمل القول أن النصوص الشرعية ومنها السنة النبوية جاءت محققة لمبدأ العدل كما جاءت محققة لمبادئ أخرى مرادة للشارع الحكيم، وليس فيها ما يناقض العدل إلى الظلم. وتحقيق العدل وفق أحكام الشرع قد لا يدرك من الوهلة الأولى للنظر في الأحكام أو قراءة النصوص، ولكن العدل لا شك متحقق من النص الثابت نسبته إلى الوحي.. وأحكام الشريعة جميعها بما فيها من أحكام الأسرة وإدارة شؤون الدولة.. العدل متحقق فيها بكل تجلياته، ولكن هذا لا ينفيه وجود من توهم الجور في بعض جزئيات هذه الأحكام، فالخلل في فهمه لا في مضمون النص.. ولكن الحداثي إنما أطلق مبدأ العدل ولم يحدد ضوابط له وأخذ يعرض النصوص عليه؛ وذلك ليجد مسوغاً لرد الحديث وإخراج النص عن دائرة الفعل.. فالمنهج الإسلامي في النقد راعى عرض الرواية على مقاصد الشريعة ومراعاة تحقيقه لها وعدم مناقضته للثابت من الأصول.. ولكنه عرضها وفق منهج دقيق واضح ولم يفتح الباب واسعاً لكل صاحب هوى لرد الرواية وفق هواه مستنداً إلى قيمة (العدل) في الظاهر كما يفعل الحداثي.. فمنهج الحداثي هذا وفق هذا المضمون مردود غير مقبول؛ لمنافاته لقواعد العلم وضوابطه.

عرض النصوص على قيمة (الرحمة) بصفته القيمة العليا للمجتمع:

ذهب فريق آخر من الحداثيين إلى القول بأن روح الإسلام ومبدأه العام الذي يجب أن يكون مرجعاً تحتكم إليه النصوص، ويمثل القيمة العليا للمجتمع الإسلامي هو مبدأ (الرحمة) فالرحمة هي القيمة الكلية العليا التي جاء الإسلام ساعياً لتحقيقها، وبناءً عليه يجب عرض نصوص السنة على هذه القيمة قبولاً ورفضاً، كما يجب إعادة فهم

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين (٤٢٦/٢)، مصدر سابق.

القرآن وقراءته وفق هذه القيمة أيضًا، فكان (لا بد من إعادة قراءة القرآن على نحو يحتفظ فيه بالثقة في أنه رحمة للعالمين.. وهذا من شأنه أن يتطلب وجود موقف نبوي متطابق معه، وقد قرئ الحديث هكذا ضمن ذلك المطلب)^(١) ومن هنا فإنه ينبغي إعادة نقد السنة اعتمادًا على النقد الداخلي - أي على المتن - وذلك بعرضها على مبدأ الرحمة فما وافقه قبل - وإن كان مرفوضًا حديثًا - وما خالفه رفض وإن كان مقبولًا حديثًا.. وقد عد الحداثي هذا المقياس إنما هو منهج العلماء، أما اتباع منهج أهل الحديث إنما هو أسلوب السفهاء الإمعات (إن العنينة وحدها ليس من شأنها أن تنتج أشخاصًا إمعات يقتاتون مما يقدمه الآخرون إليهم، وهكذا فقد أضحي منطقيًا وضروريًا أن يميز النبي المجرب بين العلماء والسفهاء: « إن العلماء همتهم الرعاية وإن السفهاء همتهم الرواية »)^(٢) متناسيًا أن الحداثيين العرب هم أقرب ما يكونون إلى السفهاء الإمعات، لا بتقليدهم لبني قومهم وإنما بتقليدهم للغرب، فأضافوا إلى السفة والإمعية الانهزامية وفقدان الثقة بالذات مما يقتل الإبداع الذاتي والاكتفاء بالاستهلاك بوجهه المذموم لا الممدوح للأفكار والمناهج.

ومن الأمثلة على رد بعض الروايات لمخالفتها مبدأ الرحمة ما ذهب إليه أوزون من رفضه لحديث عكل وإقامة النبي ﷺ الحد عليهم لقتلهم الراعي من المسلمين بعد أن شفوا من مرضهم بشربهم ألبان الإبل وأبوالها^(٣) فقال: (جاء في صحيح البخاري أن الرسول ﷺ لم يكتف بتطبيق حدود الله على العباد من المسلمين، بل تعداها زيادة لا نقصانًا أو رحمة)^(٤) مما ينافي مبدأ العطف والرحمة الذي هو أساس الإسلام ومحوره.

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ٢٤٧)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق.

(٣) والقصة مذكورة بطولها من رواية البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب الديات / باب القسامة (٢٨٥/١٢) ح (٦٨٩٩)، سابق. ومسلم: الجامع الصحيح مع المنهاج، كتاب الحدود القسامة والمحاريق والقصاص والديات / باب القسامة (١٤٦/١١) ح (٤٣٣٠) سابق. وأخرج الصنعاني الحديث وفيه: (فشربوا من ألبانها وأبوالها فانطلقوا حتى إذا كانوا بناحية الحرة كفروا بعد إسلامهم وقتلوا راعي النبي ﷺ وساقوا الدود.. فسمّل أعينهم وقطع أيديهم وأرجلهم وتركوا بناحية الحرة يقضمون حجارتها حتى ماتوا..) انتهى. انظر: الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام (ت ٢١١ هـ) : المصنف، كتاب العقول / باب المحاربة (١٠٦/١٠) ح (١٨٥٣٨)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - جنوب إفريقيا (ط ١)، (١٩٧٢ م).

(٤) أوزون: جناية البخاري (ص ٧٨)، مرجع سابق.

ولكن هذه القصة من حادثة عكل وإيقاع العقوبة الشديدة التي أوقعها بهم النبي ﷺ.. هي حادثة ثابتة لا مرأى فيها، وهي في الوقت ذاته لا تنافي روح الإسلام وقواعده الكلية؛ فالنبي ﷺ إنما قام بهذا الفعل من منطلق الذب عن الإسلام والمسلمين بالقصاص ممن قتل بعض رعايا الدولة المسلمة، من بعض العصابات التي خرجت عليها وعملت برعايا الدولة فتكاً وتنكيلاً وقتلاً، فالرواية واضحة بأن هؤلاء النفر من عكل تعامل معهم النبي ﷺ ابتداءً من منطلق الرحمة فوصف لهم الترياق لعلاج أسقامهم، فقابلوا الإحسان بالإساءة فكفروا بعد إسلامهم، ثم أظهروا للمسلمين العداء بقتلهم للراعي المسلم - كما في رواية الصنعاني في المصنف - فغاية القول فيهم أنهم ناصبوا الدولة العداء فوجب قتلهم والتنكيل بهم، بسطاً لهيبة الدولة وتأديباً لمن خلفهم، وحفاظاً على رعايا الدولة المسلمة..

وهل يقول أحد لدولة فتكت بأعدائها الذين ناصبوها العداء بأن فعلها ينافي الرحمة ويخالف أساس مبادئها؟ بل فعل النبي يوافق الرحمة التي جاء بها للعالمين بحفظه للمسلمين وحمايتهم من تطاول المناوئين لهم المتربصين بهم الدوائر.. فالرحمة أصيلة في الإسلام ومتمثلة بأفعال النبي ﷺ، ولكن الإسلام فيه شدة بالدود عن حمى الإسلام، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠] فالإسلام إرهاب لأعداء الإسلام المناوئين له بالسيف كما هو رحمة للبشر حريص على هدايتهم وإنقاذهم، وعلى تحقيق سعادتهم في الدارين.. فيعامل كل حسب موقفه، فلا يعمم جانب دون النظر إلى غيره من القواعد والأصول مما يخالف النظرة الشمولية للدين فتتكون الصورة قاصرة أو منقوصة.

ومن هنا يظهر بطلان ونقصان النظرة الأحادية للإسلام بتصويره وكأنه إرهاب كله أو رحمة كله أو منفعة كله أو روح كله أو غيب كله.. فالإسلام كل ما ذكر، فهو دين شامل دنيا وآخرة شخصاً وجماعة فرداً وأمة ديناً ودولة.. فعند قراءة نصوصه يجب أن تقرأ وفق النظرة الشمولية، فلا بد للنص من تحقيق معنى وهدف يندرج تحت أصل من أصول الدين.

عرض النصوص على قيمة (الوحدة) بصفتها القيمة العليا للمجتمع:

ذهب فريق من الحداثيين إلى جعل (الوحدة) جوهر الإسلام وروحه والقيمة العليا

التي ينبغي قياس جميع النصوص والمسائل عليها؛ وذلك لأن (الوحدة) ينبثق عنها جميع القيم الأخرى من العدل والرحمة وغيرها (الوحدة هي التي لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى، وكل كثرة لا ينظمها معنى يوحدتها فلا قوام لها ولا ثبات، والزيادة والنقصان والكثرة والقلة هي التي تفسد الأشياء.. والاعتدال هو الذي يرد عليها ظل الوحدة ومعناها، وهو الذي يلبسها شرف الوحدة ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت.. الذي لا يحد ولا يضبط بالمساواة التي هي خليفة الوحدة في جميع الكثرات)^(١)، وذلك لأنه رأى (أنه على مستوى الواحد تتموضع العدالة الإلهية التي تمثل التعبير عن الوحدة وعن الوجود الكامل، وإذا ما نزلنا مرتبة ما في السلم الهرمي للعدالة وجدنا العدالة الطبيعية.. ثم ننزل بعد ذلك درجة.. نجد أن العدالة هي نتيجة الاختيار (أي الخيار الحر).. أن الحياة الأخلاقية كلها هي عبارة عن جهد يقوم به الإنسان لكي يتوصل إلى استملاك العدالة الإلهية، وبالتالي إلى تحقيق الوحدة.. وتحقيق المساواة والتوازن)^(٢) أي: إن الوحدة هي أصل القيم الأخرى من العدل والمساواة والتوازن.. وبها يتحقق المقصود الإلهي من خلال الوحدة معه، وهذا قول غلاة الصوفية بالحلول والاتحاد ولكن بطريق مختلف.. ومن هنا فإن على جميع مكونات المجتمع وثقافته الانتظام تحت هذا المبدأ الكلي وإخضاع النصوص له.

ومجمل القول أن الحداثيين العرب يبحثون عن أي شيء يسوّغون بموجبه لأنفسهم أعمال العقل والهوى في النصوص قبولاً ورفضاً وتأويلاً وفهماً بعيداً عن سلطة تحدد إطاراً للمعرفة أو قيمة للسلوك أو ضابطاً للفكر.. وهذا ما يتلاءم مع مفهوم الحداثة نفسها الثائر على كل قيد والرافض لأي ضبط أو تحديد.. وتطبيق هذه القيمة أو تلك على النصوص الثابتة غير مقبول وفق مفهوم الحداثيين ومنهجهم في التطبيق، وإن كان المنهج الإسلامي يقوم بمراعاة هذه القيم كلها عند نقده للنص، وذلك بعرضه عليها وفق منهج محدد منضبط بقواعد واضحة ثابتة، فأصبح النقد الإسلامي صناعة نقدية لها أطرها وأصولها ومناهجها تضمحل فيه الأهواء، وتبتعد رغبات النفس عن التأثير في نقد النص اتباعاً للهوى وما شابه إلا ما يكون من تكلف غير منهجي، وهذا المنهج

(١) أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي (ص ٥٠١)، مرجع سابق. والكلام لمسكويه: تهذيب الأخلاق (ص ١٣٢، ١٣٣)، مرجع سابق.

(٢) أركون: نزعة الأنسنة (ص ٤٩٩)، مرجع سابق.

التقدي الإسلامي بانضباطه ووضوح قواعده وبنياته هو ما لا يروق للحدائي قبوله لما فيه من إقصاء لهوى المتلاعبين، وإبعاد لدسائس الحاقدين، ومنع لعبث المغرضين ممن يحاولون حرب الإسلام وهدمه من داخله عوضاً عن خارجه، وممن رأى (أن الدين مهم وخطر جداً سلاح ذو حدين، صحيح أن لتخلف الإنسان العربي.. جذور متعددة، ولكن الجذر الأصل هو الدين.. إن المعتقدات الدينية هي من أكثر العوامل أهمية في صنع الإنسان العربي امرأة كان أم رجلاً، إنها هي الأساس الذي يرسخ في عمق الشخصية العربية، وما لم نجد تفسيراً جديداً عصرياً للدين وابتعاد الدين في بناء الإنسان العربي فلن نفلح في تغيير البنى الاجتماعية)^(١)، والقيم العليا المنشودة والمختصرة من قبل الحدائين هي التفسيرات العصرية التي يريدونها للتراث الإسلامي ومكوناته الأصولية، وذلك بهدف إقصاء الدين عن الحياة وعن التأثير في المجتمع كما تم توضيحه في موضع سابق من هذا البحث خاصة في منطلقات الحداثة العربية.

إعادة نقد السنة بعرضها على العلم الطبيعي وإنتاجات العصر:

تعرض فريق كبير من الحدائين لصدمة الحداثة فذهلوا بالحضارة الغربية خاصة فيما أنتجته من تقنية وعلوم طبيعية ومناهج ألسنية.. وكالمعتاد أخذ الحدائي العربي هذه الإنتاجات محاولاً تطبيقها على مكونات الحضارة الإسلامية وثقافتها الراسخة في الوجدان الجمعي للأمة؛ فدعا فريق منهم إلى إعادة نقد السنة بعرضها على العلم الطبيعي وإنتاجاته بوصفها المرحلة الأكثر تطوراً في تاريخ البشرية وفق (نظرية كومت.. قانون الحالات الثلاث.. العقل الإنساني في تصويره الوجود مر بحالات ثلاث: الأولى الحال الثيولوجية أو اللاهوتية، والثانية هي الحال التجريدية، والحال الثالثة هي الحال العلمية التي تبحث عن طريق الملاحظة والمقارنة والاستقراء عن سنن الكون وقوانينه الثابتة)^(٢) فالدين يمثل المرحلة البدائية الأولى للحياة البشرية بتصوراته

(١) الدرا، أميرة (١٩٩٣ م): المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية (ص ٨٢)، بحث ضمن الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان (بحوث ودراسات)، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت (ط ٣).

(٢) وهي نظرية كومت كما نقلها هيكمل، محمد حسين (٢٠٠٧ م): الإيمان والمعرفة والفلسفة (ص ٢٣، ٢٤)، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ١).

عن الكون والحياة.. وهذه المرحلة قد تجاوزها العقل الإنساني بمرحلتين ليصل إلى اكتشاف الكون وسننه الثابتة وقوانينه المحركة بعقله البشري المجرد، وبناءً عليه فإن الأكثر تقدمًا يصبح معيارًا لمعرفة التقدم من عدمه والصواب من نقيضه.

ومن هنا رأى فريق من الحداثيين العلم الطبيعي معيارًا ضابطًا يجب عرض النصوص الإسلامية عليه، فتعرض السنة على العلم قبولاً ورفضاً، أما النص القرآني فيعامل معه من منطلق أن (كل التعابير القرآنية قابلة للتأويل بحق وبدون أدنى تكلف أو افتراض توافق بين الدين والعلم. القرآن كمصحف يتصفح كمجموع حروف وكلمات وعبارات وثيقة مادية كباقي الوثائق، لا اعتراض على إخضاعها لجميع أنواع النقد المعاصر.. ولا مانع كذلك من أن تُخضع للنقد نفسه كل ما تولد عن القرآن في التاريخ أعمالاً وأقوالاً وأحكاماً.. لا ننسى أن الأمر بطاعة الله ورسوله هو أمر باتباع العقل والعدل)^(١)، وبموجب هذا الضابط (يصبح العلم هو أساس الإثبات أو النفي وليس الرواية)^(٢) فعلى العرب اليوم (أن يختاروا لأنفسهم أحد وجهين: إما هم العلماء المعاصرون لروح العلم فيرفضون كل ما ينفي ذلك، وإما هم الوارثون لثقافة غير علمية فيقبلون هذا التذبذب بين أن يكون للطبيعة قوانينها وألا يكون)^(٣) فاستقر الأمر لديهم بالدعوة إلى الأخذ (بجانب « العلم » ولواحقه في صورته التقنية الجديدة، على أن تظل لنا تلك الجوانب في ثقافتنا التي نراها ضرورية للإبقاء على هويتنا القومية والوطنية، هذا هو الموقف بكل بساطة ووضوح)^(٤)، ولعل هذه الجوانب التي تحافظ على هويتنا لا تتجاوز اللباس في المناسبات الخاصة أو بعض الحركات في المسرح (الفلكلوري) تذكرنا بأنه كان أجدادنا يفعلون هكذا ويلبسون هكذا تمامًا كما في الثقافات التي غزت الحداثة عقول أبنائها فطردوا موروثهم فلا يعاد إلا في الاحتفالات (الكرنفالية) وفي الأعياد القومية.

وقد يقول قائل: هل من مشكلة أو سوء قصد أو ضرر في عرض السنة والموروث على العلم الطبيعي؟ وهل في السنة ما يعارض العلم ويناقضه؟ وإذا كان هذا موجوداً

(١) العروي: السنة والإصلاح (ص ١٢٥)، مرجع سابق.

(٢) حنفي: من العقيدة إلى الثورة (١٤٨/٤)، مرجع سابق.

(٣) محمود، زكي نجيب: تجديد الفكر العربي (ص ١٢)، مرجع سابق.

(٤) محمود، زكي: حصاد السنين (ص ١٢٦)، مرجع سابق.

فلماذا نتشبت به ونرفض عرضه على إفرازات العلم اليوم؟..

يمكن مناقشة هذه الأسئلة البريئة ظاهراً بالقول بأن عرض الروايات والسنة على الحقائق العلمية الثابتة أحد الضوابط التي أخذ بها نقاد الحديث وفقهاؤه عند تقديمهم للروايات الحديثة ابتداءً، فهذا مما لا إشكال فيه ولكن بمراعاة ضابطين ضروريين في هذا المقام: أولهما: أن تكون الرواية المتقدمة ظنية الدلالة أو الثبوت أو كليهما، وثانيهما: أن تكون المعطيات العلمية اكتسبت صفة القطعية أي: أصبحت حقيقة علمية اكتسبت الصفة اليقينية مثل دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس أو كروية الأرض وما إلى ذلك.. فما هذا وصفه تنطبق عليه القاعدة أنه لا يعارض صحيح المنقول صريح المعقول، وإن وجد هذا التناقض تتوقف أو نرفض الظني ونأخذ بالقطعي من الرواية أو العلم، ولا يوجد خوف على الرواية من العلم.

ولكن الحدائي عند دعوته لإعادة نقد السنة وفق هذا المبدأ إنما يريد فتح المجال لرفضها وردّها لأدنى شبهة أو لتوهم عدم الموافقة ابتداءً، بدعوى أن ميدان العلم يختلف ويسير بطريق متوازٍ تمامًا مع طريق العلم، فلا مجال ولا احتمال للالتقاء بينهما ألّبتة.. لأن مبتغاه إنما هو إقصاء السنة جملة.. وهذا الكلام عن مقصد الحدائي ومبتغاه ليس دخولاً في نوايا النفوس التي محلها الغيب مما رفضنا الخوض فيه ابتداءً، ولكنها واضحة جلية في كتابات القوم وتطبيقاتهم على السنة، ومن جانب آخر هي قراءة لفكر القوم بأدواتهم، فهي قراءة لا بد مقبولة عندهم سواء أصابت في ذاتها أم أخطأت.

أمثلة على نقد الحديث بعرضه على العلم الطبيعي:

ومن الأمثلة على رد بعض الأحاديث والقول بعدم صحتها بدعوى مناقضتها للعلم ردهم لحديث الذبابة بدعوى معارضته للعلم، وهو ما ترفضه الأذواق العامة وينافي الحضارة^(١)، وقالوا بأن العلم أثبت أن الذباب من أهم أسباب انتشار الأمراض والأوبئة بين الناس، فكيف يأمر النبي بغمسه في الشراب قبل إخراجة؟!.. والجواب عن ذلك من وجهين: **أولهما: أن العلم الحديث أثبت أن الذباب يحمل الجراثيم في أحد جناحيه ولكنه**

(١) وهو حديث: « إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم ينزعه فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء » البخاري: الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق / باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم.. (٤٣٣/٦) ح (٣٣٢٠)، مصدر سابق.

لكي يحمي نفسه منها فلا يموت بما يحمله من داء، فإن جسم الذبابة وجهازها المناعي يشكل أجساماً مضادةً للجراثيم التي يحملها في جناحه الآخر، وهنا يتبين إعجاز الحديث وثبوته.

وثانيهما: أن الحديث لم ينص على الأمر بشرب الماء أو الشراب الذي وقع فيه الذباب، ولكن يوجه الإنسان المسلم الذي وقع الذباب في إنائه ورغب بشرب ما فيه أو لم يكن له بد من شرب ما فيه ولم يرد إلقاءه، فإن عليه أن يغمس الذبابة بالإناء ثم يلقيها؛ لما في هذا الفعل من حماية طبية لهذا الإنسان تدخل في باب الطب الوقائي، خاصةً وأن وقوع الذباب في الطعام مما تعم به البلوى في بعض الأماكن.. وهنا يتبين عدم صلاحية هذا المنهج لنقد الروايات الحديثية؛ لأن ما كان يتوهم أنه حقيقة علمية - إضرار الذباب ببني البشر ونقله للعدوى - أثبت تطور العلم ما يضاف على ذلك من كون الذباب يحمل شفاء الأمراض التي يحملها مما يؤكد صحة الحديث، ويبطل منهج الإسراع في رد الحديث وضبطه.

- ومن الأمثلة على رد بعض الأحاديث بدعوى مخالفة العلم، رفض بعضهم لحديث ابن عمر عند البخاري، وفيه أن رسول الله ﷺ قال: « بينما ثلاثة نفر من كان قبلكم إذ أصابهم مطر فأووا إلى غار فانطبق عليهم، فقال بعضهم لبعض: إنه والله يا هؤلاء لا ينجيكم إلا الصدق، فليدع كل واحد منكم بما يعلم أنه قد صدق فيه... » (١) الحديث. وفي رواية: « لا ينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعوا بصالح أعمالكم... » (٢)، وذكر القصة بطولها، قال حنفي: (أما قصة فتح الباب في حجر صلد في جنب الغار فهي طويلة الصياغة القصد منها الإيحاء بالتعجيز فالحجر صلد وليس رخوًا، والباب المفتوح في جنب الغار وليس في واجهته.. أما كون الباب موجودًا من قبل فهذا ما يحتاج إلى علماء الآثار وليس إلى مجرد رواية الراوي، والدليل العقلي المروي بأنه لو كان موجودًا يومئذ لما أمكن الاختفاء فيه يكشف عن الرغبة في الإقناع العقلي متجاوزًا

(١) البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب أحاديث الأنبياء / باب حديث الغار (٦١٨/٦) ح (٣٤٦٥)، مصدر سابق.

(٢) نفس السابق، كتاب الإجارة / باب من استأجر أجيرًا فترك أجره (٥٦٧/٤) ح (٢٢٧٢) وكتاب الأدب / باب إجابة دعاء من بر والديه (٤٩٦/١٠) ح (٥٩٧٤).

البحث الأثري (١)، وهكذا ترد الرواية في قصة النفر الثلاثة الذين التجأوا إلى الغار فأغلق بابه بصخرة، ثم فتح الباب بدعاء كل واحد منهم بعمل صالح أخلص فيه لله ففرج الله عنهم فخرجوا.. ورد الحديث بدعوى مخالفته للعلم، فهو - أي الحديث - يحتاج إلى إثبات علماء الآثار لقبوله وإلا فهو مرفوض.

ويمكن الإجابة عن هذا الاعتراض من أوجه:

الأول: أن المنتقد إنما رد هذا الحديث ليس لكونه يخالف حقيقةً علميةً ثابتةً ابتداءً، بل لكونه يخالف رأيًا ذهب إليه وفكرًا تبناه يقتضي رفض الدعاء والتعلق بالغيب ابتداءً، وأن التعويل هو فقط على عمل الإنسان وفعله البشري (٢)، ففي هذه الرواية نقض لمذهبه حيث تثبت الرواية أنه فرج عنهم وفتح باب الغار بدعائهم بأعمال صالحة أخلصوا فيها لله قاموا بها في لحظات الرخاء ففرج الله عنهم في لحظة الشدة.. فهذه الرواية تناقض مذهب المنتقد فرفضها بالرغم من كونها ثابتة عند أهل الحديث لم تثر كثير انتقاد عبر الأجيال التي مرت بها.

والوجه الثاني: أن المنتقد كأنما يذهب إلى أن الأصل في الرواية - مطلق الرواية - الرفض ما لم يتم الدليل العلمي على إثباتها، وبناءً عليه فإن هذه الرواية مرفوضة عنده حتى يتم تحديد المنطقة من الأرض التي يقع فيها هذا الغار بالتحديد دون اختلاف في تحديدها، ثم يقوم علماء الآثار بفحص الموقع وإجراء البحوث الأثرية عليه فيطلقوا حكمهم على الرواية بالصحة أو الخطأ.. وهذا مذهب فيه فساد وتعجيز لكونه يستلزم من علماء الآثار البحث عن أحوال كل صخرة انزلت من جبل بفعل الأمطار أو الزلازل أو غيرها من الظواهر الطبيعية اليومية، فأغلقت حفرة أو غارًا ثم حدثت ظاهرة طبيعية أخرى من مطر أو زلزال أو ريح عاصف فحركتها من مكانها إلى آخر.. فعليهم تحديد حركة كل صخرة على الأرض.. وهذا قول غير منطقي وفيه فساد علمي، والدليل على فساده أن كثيرًا من الآثار التي تظهر اليوم إنما تظهر بفعل إحدى هذه الظواهر الطبيعية من أمطار أو زلازل، فتُكشَفُ مدنٌ أثريةٌ كاملةٌ بفعل تحريك هذه الظواهر للصخور والأثرية التي كانت تخفيها تحتها.. بينما كان بعض العلماء

(١) حنفي: من العقيدة إلى الثورة (١٥٩/٤، ١٦٠)، مرجع سابق.

(٢) كما هو مذكور في رفض الغيب من منطلقات الحداثة العربية في موضع سابق من هذه الدراسة.

الأثريين يتوقعون وجود مثل هذه الآثار في بعض الأماكن بحكم موقعها في عهد الحضارات، ولكنهم لم يتمكنوا تحديدها بدقة إلا بعد حدوث مثل هذه الظواهر الطبيعية. فحركة الصخور لا يمكن حصرها بدقة، ففيه فساد هذا القول وبطلانه.

أما الوجه الثالث: الدعاء مما لا ينكره منصف، ومدار الأشياء ليس مبنياً كله على المسببات ولا على الفعل المحض، وهذا ظاهر جلي في حياة البشر كلهم، فكثيراً ما تتغير الأحوال دون جريانها على نسق الأسباب ومسبباتها، فيكون الإنسان - أحياناً - في حال سائر بجهد في اتخاذ الأسباب، ولكن تكون النتيجة مخالفة للنسق الذي تسير عليه الأمور، ومثاله قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِ وَجَرْنَ بِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رَيْحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَجَبْنَاهُمْ مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٢٣﴾ فَلَمَّا أَجَبْنَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَتَأَيَّمُوا النَّاسَ إِثْمًا بِغِيْكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَّعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ثُمَّ إِنَّنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ٢٢، ٢٣] فقد تكون العواصف وارتفاع الأمواج في البحار من الظواهر الطبيعية المتحققة والمفسرة علمياً إلا أن نجاة البواخر منها وعدم إصابة الأمواج للسفن في مقتل ليس مما يفسر علمياً دائماً، فكم من عاصفة بسيطة في ميزان العلم دمرت سفناً عظيمة مع عدم توقع العلم لقوة هذه العواصف - مثل تدمير سفينة التايتنك مثلاً - وكم من عاصفة قوية عنيفة في موازين العلم لم تضر في سفن صغيرة.. فإنكار الغيب والقول بعدم فائدة الدعاء مما ينافي الثابت الراسخ في عقول الناس ووجدانهم وينافي الحس المشاهد في واقع تجربة الناس وحياتهم.

دور العلم الطبيعي في نقد الحديث:

لا يآلو الحداثي جهداً لنزع البعد الغيبي للرسالة أو نزع صفة الوحي عن السنة، وتأتي هذه الغاية هنا بتوظيف العلم ونظرياته الحديثة لتحقيق هذه الغاية، خلافاً للخطاب الإسلامي الذي يوظف العلم لخدمة الدين، يقوم الحداثي بتوظيف العلم لهدمه، ومثاله ما ذكره هيكال قال: (وفي عصرنا هذا يقر العلم نظريات قراءة الأفكار وما تنطوي عليه.. كما يقر انتقال الأصوات على الأثير بالراديو، وانتقال الصور والمكتوبات كذلك مما كان يعتبر فيما مضى بعض أفانين الخيال، وما تزال القوى الكمية في الكون تكشف لعلنا كل يوم عن جديد، فإذا بلغ روح من القوة ومن

السلطان ما بلغت نفس محمد، فأسرى به الله ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى.. كان ذلك مما يقره العلم.. وبعد الذي عرف العلم في وقتنا الحاضر من إمكان التنويم المغناطيسي للتحدث عن أشياء واقعة في جهات نائية. ما بالك بروح يجمع وحدة الحياة الروحية في الكون كله، ويستطيع بما حباه الله من قوة أن يتصل بسر الحياة من أزل الكون إلى أبده (١)، فمحمد ﷺ من هذه النظرة هو بشر موهوب يستطيع قراءة الأفكار ويدرك كنه الأشياء بذاته ومن خلال مقوماته البشرية الروحانية.. مما ينفي عنه صفة الوحي أو الإقرار بأن ما جاء به هو من عند الله.. وفي هذا نفي للغيب ورفض للعلم الإلهي الملقى إلى نفس محمد ﷺ.

ومن هنا يتبين أن غرض الحداثي من الدعوة إلى عرض السنة على العلم الطبيعي وإنتاجاته إنما هو مذهب أراد به صاحبه تحكيم الحدود البشري في المطلق الرباني (الوحي) لينزع عنه صفة القداسة من النفوس وليقصيه عن حياة الناس وواقعهم المعاش.. ومما لا شك فيه أن صحيح السنة لا يتعارض مع معطيات العلم أبداً، والسنة حكم على العلم فهي أحد مصادره، وبالرغم من أخذ حقائق العلم الثابتة بعين الاعتبار عند نقد السنة، ولكن العلم الطبيعي الظني لا يرتقي ليكون حكماً على السنة، فهذا مذهب مرفوض ظاهر البطلان كما دلت عليه الأدلة، والله أعلم.



(١) هيكمل: حياة محمد (ص ١٩٥، ١٩٦)، مرجع سابق.

البَقَصِلُ الرَّابِعُ

الأدوات الحداثية لنقد السنة والنص عمومًا

وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

المبحث الأول: القراءة البنيوية لنقد السنة والنص عمومًا.

المبحث الثاني: القراءة التاريخية لنقد السنة والنص عمومًا.

المبحث الثالث: التأويل والهرمينيوطيقا.

المبحث الرابع: القراءة التفكيكية لنقد السنة والنص عمومًا.

المبحث الخامس: الاستشهاد بالشاذ والمستبعد من التراث.

تمهيد

القراءة الحداثية للنصوص والتي تعد من صور نقد النص ذاته تقوم على أساس مكون من مبدئين: أولهما بشرية النصوص وإن كانت وحيًا إلا أنها أصبحت بشريةً بمجرد تجسدها في عالم البشر ولغته، وثانيهما: التعامل مع الروايات الحداثية والنصوص الدينية كالتعامل مع الأخبار التاريخية والنصوص اللغوية الأدبية سواءً بسواء.

ومن هنا تجد تأكيد الحداثي على التعامل مع النص - مطلق النص - بصفته نصًّا لغويًّا صرفًا، بمعنى أن يطبق عليه القواعد التي تطبق على أي نص أدبي من شعر أو نثر (سواء كان هذا النص هو القرآن أو الحديث النبوي. إن دراسة النص من حيث كونه نصًّا لغويًّا - أي: من حيث بنائه وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة - دراسة لا انتماء لها إلا لنجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر)^(١) وهذا من شأنه إقصاء أي تقديس للنص ودراسته مجردًا من (كل غاية تبجيلية، فهذا هو الشرط الذي لا بد منه لكي نتبع المسارات العميقة للوعي الإسلامي)^(٢)، منطلقين من القاعدة التي أقرها ريكور بأن (كل خطاب يتم إنجازه كحدث ويتم فهمه أو إدراكه كمعنى)^(٣) أي: التعامل مع النص بوصفه عرضًا زائلاً وفق معطيات وسياقات محددة أوجدت هذا النص وأنتجته.

وهذه النظرة للنصوص كانت منطلقًا للحداثي لتطبيق المناهج النقدية للحداثة على النصوص الإسلامية، رافضًا للمنهج النقدي الإسلامي وللقرأة الإسلامية للنصوص^(٤)،

(١) أبو زيد: مفهوم النص (ص ١٨ ، ١٩)، مرجع سابق.

(٢) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ٩٦)، مرجع سابق.

(٣) نقلًا عن الزين: تأويلات وتفكيكات (ص ٧٥)، مرجع سابق.

(٤) انظر ما كتبه: بدوي، عبد الرحمن (١٩٧٧ م): مقدمة كتاب النقد التاريخي، والذي يضم ترجمة لثلاثة كتب هي: المدخل إلى الدراسات التاريخية، لانجلوا وسينووس. وكتاب: نقد النص، لبول ماس. وكتاب: التاريخ العام، لأمانويل كنت (ص ج - و)، وكالة المطبوعات - الكويت (ط ٣). وانظر إلى ما وصفه ابن خلدون من مناهج وضوابط لنقد المرويات التاريخية في مقدمة كتابه: العبر وديوان المبتدأ والخبر (٢٨/١)، مصدر سابق. لتجد أن الحداثي اقتبس ما وضع من مناهج لنقد المرويات التاريخية لتطبيقها على الروايات الإسلامية.

فطبق على النص المناهج والقراءات المتداولة على الساحة الثقافية الغربية من (القراءة التاريخية - الإنثروبولوجية، القراءة الألسنية - السيميائية)^(١) أما (من الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية - التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين الأوليين، وبناءً على الأسس النقدية الجديدة.. وهذا يعني أنه ينبغي تفكيك كل القراءات التقليدية.. وأقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان، ينبغي تفكيكها ثقافيًا وفكريًا)^(٢) والتعامل مع النصوص الإسلامية وفق هاتين القراءتين يبتغي منه الحدائي التحرر (ولو للحظة من الهيمنة الساحقة للنص.. التي تحجب عنا حقيقة ماديته اللغوية؛ أي: حقيقة كونه مكتوبًا بحروف لغة بشرية معينة وطبقًا لقواعد نحوها وصرفها وهي هنا اللغة العربية)^(٣) مما يستلزم قراءة النص القرآني والحديث النبوي بوصفهما خطابين لغويين يخضعان لمقاييس اللغة ومناهج دراستها.

وسيتم عرض أدوات القراءة الحدائية في المباحث التالية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن القراءة الحدائية - بمختلف أدواتها - هي عملية نقد للنص بحيث يتم تحكيم القراءة في النص إقصاءً أو قبولاً وعند التأويل إذا قبل النص، فإنه بموجب هذه القراءة قد يخرج عن معناه الظاهر ومنطوقه الواضح إلى معنى غريب بعيد، فالقراءة الحدائية هي ممارسة نقدية وإن سميت (قراءة)، ومناهجه هي أسلحته الموجهة إلى النص في معركته المتوهمه معه.



(١) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ص ٣٩، ٤٠)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق.

(٣) صالح، هاشم: مقدمة كتاب: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ لأركون: (ص ١٣)، مرجع سابق.

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ

القراءة البنيوية لنقد السّنة والنصّ عموماً

تعدّ القراءة البنيوية للنصوص من الخطوات الأولى في الفكر الحداثي لنقد المرويّات والنصوص عموماً، بحيث تجاوزتها الحداثة بانية عليها مناهج ما بعد البنيوية من القراءة التاريخية ومن ثمّ التفكيك.. والحداثي العربي بدعوته لتطبيق القراءة البنيوية على النصوص إنّما يتتبع مراحل ظهور هذه المناهج وتشكلها في سياقها الثقافي الاجتماعي في الحضارة الغربية، ولكي يتحصل لدى الحداثي مبتغاه بقراءة ما يحجبه النصّ وتخفيه الرواية وتحكيم عقله فيه، يذهب إلى ضرورة اتباع خطوات ثلاث في نقد المرويّات والنصوص (الخطوة الأولى: قوامها المعالجة البنيوية، ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا.. والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة ككل تتحكم فيه ثوابت وتغتني بالمتغيرات.. والخطوة الثانية: هي التحليل التاريخي.. يربط فكر صاحب النصّ الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية في مجاله التاريخي بكل أبعاده.. أما الخطوة الثالثة: فهي الطرح الأيديولوجي، ونقصد الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية الاجتماعية.. التي أداها الفكر (١)، وإلى قريب من ذلك يذهب أبو زيد مقتصرًا على اتباع البنيوية والتاريخية (٢)، ولعله أّخر ذكر التفكيكية لأنّها تترتب على سابقتها، ففي حال طبق ما قبلها يكون التفكيك تحصيل حاصل، أو لأنّ التفكيكية ظهرت بعد بدئه بمشروعه الذي بناه على البنيوية والتاريخية، بل على التاريخية بشكل أكبر.

مفهوم « البنيوية »:

البنيوية تعني (التماس ما يفسر النصّ في بنيته) (٣) الذاتية؛ أي من داخله، فهي تقوم على (اعتبار أن النصّ.. مغلق أو بنية نهائية لا تحيل إلا على نظامها الداخلي، وهذه البنى

(١) الجابري: التراث والحداثة (ص ٣١، ٣٢). وانظر: الجابري: نحن والتراث (ص ٣١ - ٣٧)، مراجع سابقة.

(٢) انظر: أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ١٢٠ - ١٢٧)، مرجع سابق.

(٣) المبروك: النبوة (ص ٦)، مرجع سابق.

أو الوحدات يمكن تحليلها انطلاقاً من العلاقات القائمة بينها وبين مثيلاتها داخل النص كنسق، وفي ضوء علاقاتها باللغة / النظام كنسق أكبر (١)، وهو ما يطلق عليه (النصية) بحيث يدرس النص من خلال تراكيبه اللغوية الذاتية من داخله فيعطي للنص ولغته (فضل إنتاج المعنى دون الارتكاز على مركز إحالي خارجي كالمؤلف صاحب النص أو القارئ أو العوامل الأخرى (البيئة، التاريخ، الجانب النفسي)) (٢)، حيث إن (المهم بالنسبة للبنىوية ليس المعنى وإنما الكيفية التي نشأ بها هذا المعنى، وهذه الكيفية هي العلاقات الداخلية في الدوال، فهي تقوم بوصف بنية النص على اعتبار أن كل نص يمتلك بنية عامة لصياغة محتواه.. فالأسئلة الموجهة إلى النص.. ليس « ماذا يقول هذا النص؟ » وليس « من قال هذا النص؟ » ولكن « كيف قال النص هذا الذي قال؟ » (٣) ففي هذه القراءة (يظهر النص كمجموعة من العلاقات المشفرة والجينية ولا يمكن القبض على معناه إلا من خلال دراسة العلاقات التي تكون بين العناصر اللغوية والدلالية المكوّنة للنص، ولا يمكن أن نحكم عليه من خلال مطابقته لأية حقيقة ولكن من خلال بنائه الداخلي.. من خلال المنطق الداخلي للعلاقات التي تربط أجزاء النص بعضها ببعض) (٤) وبناءً على ذلك فإن (المعالجة البنيوية تتلخص في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتنى بالتحويلات التي يجريها كلها حول محور واحد يتعلق الأمر أساساً بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص) (٥).

وبعبارة أخرى: البنيوية تقوم على اعتماد النص ذاته بمفرداته وتراكيبه للدلالة على مراده وليبيان قبوله من رفضه، وذلك من خلال ربطه باللغة الوارد فيها، وبمفهوم المفردات والتراكيب في هذه اللغة نفسها.. وفي الوقت ذاته يعد النص هو كل ما ألفه صاحبه، فلا يتعامل مع فقرة بذاتها أو مؤلف بعينه، أو رواية أو حديث في باب ما، بل تجمع كامل نصوص المؤلف أو أحاديث النبي ﷺ، ويتم تحديد مفهوم كلي

(١) بارة: إشكالية تأصيل الحداثة (ص ٣٠٤)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (ص ٢٦، ٢٧).

(٣) ناصر: اللغة والتأويل (ص ٢٦، ٢٧)، مرجع سابق.

(٤) خمري: نظرية النص (ص ٦٨، ٦٩)، مرجع سابق.

(٥) الجابري: نحن والتراث (ص ٢٨)، مرجع سابق.

أو محوري تدور عليه جميع أفكار المؤلف أو أحاديث النبي، وبناءً عليه يتم احتكام هذه النصوص الجزئية للقاعدة الكلية أو المحور الجامع الذي هو عبارة عن هم المؤلف أو غاية النبي التي تدور حولها كل ما تفرع عنها من أفكار جزئية.

وهذا ما مارسه بعض الحداثيين عندما حددوا بعض القيم وعدوها بمثابة القيمة العليا في الإسلام أو محور الإسلام أو روحه - كما عبر بعضهم - وأخذ يمارس نقده للأحاديث والمرويات بعرضها على هذه القيمة التي عدّها كلية أو عدّها تمثل روح الإسلام.. مثل ما عدّه بعضهم من قيمة العدل أو التوحيد أو الحرية أو العقل أو غيرها. بمعنى أنهم تعاملوا مع القرآن والسنة والإسلام عموماً كبنية واحدة، ومن هنا تجد بعضهم - أو كثيرًا منهم - عد القرآن والسنة بمثابة بنية واحدة تختلف من حيث قوة الطرح ووضوح الفكرة، وتتفاوت في درجة الانغماس في الجزئيات والخوض في التفصيلات.. ولكنهما - القرآن والسنة - نهاية التحليل يمثلان بنيةً واحدةً لصدورها عن شخص واحد هو محمد ^(١) ﷺ، ولما كان القرآن أكثر تحديدًا من حيث حدود بدايته ونهايته من السنة المتشعبة قرأوا القرآن بطريقتهم الحداثيّة وأصدروا قيمةً عليا، ثم أخذوا بعرض السنة على هذه القيمة، مع الأخذ بعين الاعتبار فهمهم الخاص لهذه القيمة من خلال قراءتها حسب دلالتها في اللغة العربيّة المكوّنة للنص - قرآن وسنة - وبصفتها - كما مفردات اللغة - رمزًا يشير إلى حقيقة أو حقائق متعددة.

غاية « البنيوية »:

لعل الوقوف على غاية القراءة البنيوية في نقدها للنصوص يستلزم النظر إليها ضمن السياق الفكري موصولاً بالنظريات النقدية الأخرى غير معزول عنها، فالبنيوية حسب مفهومها السابق تعتمد على نقد النص من داخله وفق بناء التركيبية الذاتية بجمع نصوص المصدر الواحد والاحتكام إلى اللغة في فهمها ونقدها، وذلك بعد استجلاء محور جمعي يدور النص حوله مما تتعدد الأفهام في تحديده وتباين الآراء في النظر إليه، ومن ثم قراءة النصوص الجزئية وفق هذا المحور الكلي الذي حدده الناقد برأيه وحسب تكوينه الفكري ومرجعياته الثقافية.

(١) مع الإشارة إلى أنهم يصفون القرآن بالبشري المحمدي؛ لذا تساوت السنة مع القرآن في نظرهم إليه، فلا يتوهم أحد بأنهم يقولون بأن السنة وحي لذا يساونها مع القرآن، بل ينزلون بالقرآن ليصفوه بالبشري.

ومن هنا فإن هذه القراءة تؤول نهاية المطاف إلى تحكيم العقل والرأي في النص قبولاً ورفضاً، فهماً وتأويلاً، وذلك من ناحيتين: الأولى: تحديد المحور الكلي والقيمة العليا التي يحتكم النص إليها، وهذا إنما يتم بالرأي حسب ما يستشعره الناقد ويريده من النص. والثانية: أن اللغة التي كُتِبَ بها النص والتي يحتكم إليها ابتداءً وانتهاءً حتى في تحديد القيمة المحورية للنص، هذه اللغة في نظر الحدائي هي عبارة عن رمز أو سيمياء، فلا تعطي المعاني جاهزة مباشرة، وإنما تشير إليها من خلال رمزية اللغة وسمياء الدال مما يفتح المجال واسعاً للعقل في قراءة ما يشاء من هذه الرموز. وإذا أضيف إلى ذلك نظرة الحدائي إلى النص المبدع بأنه النص حتمال الأوجه الذي لا يمكن القبض على معنى محدد له زاد حضور الناقد (القارئ) وعقله وفهمه في نقد النص وقبوله أو رفضه. وهذا بدوره يؤول إلى جعل مدار الأشياء على العقل مما يحقق أولية العقل ويجعل من النص تابعاً للعقل لا متبوعاً، ويفقد النص أوليته في الثقافة ودوره بصنع الواقع، ليحل محله العقل (الإنسان، الواقع) بكامل مكوناته ونقائضه وعدم مطلقيته ليدور الأمر والكون حول فلكه وفهمه المحدود مهما بلغ من الرقي.

العلاقة بين اللغة والنص بين الدال والمدلول:

في الخطاب الإسلامي قديماً وحديثاً يتم النظر إلى اللغة بصفتها القالب العام الذي تفهم النصوص في ضوئه، بل عدوا من شروط المفسر أن يكون عالماً باللغة، ومن شروط راوي الحديث إذا أراد أن يروي بالمعنى أن يكون عالماً باللغة وبما يحيل إليه اللفظ من معان.. أي أن اللغة في الخطاب الإسلامي هي مدار الفهم ومرجع تحديد المراد من النص والكلام.

ولكن مفردات النص وتراكيبه (النص الوحي) إنما تدل على مفاهيم محددة وعلى صور مشخصة، وبناءً على النظرة الإسلامية إلى النص بصفته صالحاً لكل زمان ومكان لم يقصروا دلالة النص على ذات الصورة، وإنما عدوا التراكيب الدالة على حالة محددة قابلة للتطبيق في حالات أخرى مشابهة، ومن هنا ظهرت مسائل العلة في الأحكام والمقاصد للشريعة، وأخذوا بمفهوم الأولى: إذا تحققت العلة في الحالة المستحدثة بصورة أكبر من تحققها في الحالة المنصوص عليها أخذت حكمها من باب الأولى.. وغيرها من المفاهيم المترتبة على آلية النظر إلى دور اللغة في النص.

بينما أراد الحدائي إخضاع النص إلى اللغة تجميد النص بمفرداته وتراكيبه حسب المفاهيم المحددة في اللغة زمن ورود النص أو ظهوره.. فمثلاً عندما أراد تطبيق هذا المنهج (البنيوية) على (الربا) مثلاً قال بأن النص جاء يحرم الربا، وصورة الربا عند تشكل النص كانت صورة (الفائدة البسيطة) غير المركبة، بمعنى أنه اقتراض مقابل عوض أو زيادة لأجل الزمن.. وغيرها من صور (الفائدة البسيطة)، أما اليوم فهذه الصورة للربا تكاد لا تذكر في المعاملات الاقتصادية القائمة على الفائدة المركبة، وعلى الصور المعقدة في التعاملات الربوية بين الدول والأفراد والمؤسسات، وأصبح السوق المالي يحتكم إلى قاعدة الفائدة (الربا).. وهذه الصور الجديدة كلها غير منصوص عليها أو غير واردة في النص المحرم للربا زمن تكونه، فهو جاء متناولاً صورة محددة عرفت من خلال إسقاط النص على اللغة، ودلالة الألفاظ على المعاني في عصر تشكل النص.. وبالنتيجة لا تأخذ المعاملات الربوية اليوم حكم الربا المحرم، بل هي فائدة لم ينص الشرع عليها، والأصل في المعاملات الإباحة.

فعلى هذا النحو يفهم الحدائي - بموجب البنيوية وعلاقة النص باللغة - النص بإسقاطه على اللغة وتحديد مفاهيمه من خلال المعاني التي تدل عليها زمن نزول النص أو تكونه الأول.. وذلك من منطلق (أن القرآن أتى كتاباً عربياً لقوم عرب وعبر رسول عربي ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ۚ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [إبراهيم: ٤] إن ما نقرأه هنا يكمن في ضبط الرسالة بلسان قوم معين وبعصر معين، كما يكمن في أنه مشروط بأحداث معينة) ^(١) فالنص الإسلامي من قرآن وسنة بصفته جاء بلغة عربية فهو (نص استعاري له خصوصية لغوية ودلالية، حيث تختزن هذه اللغة سياقاً تاريخياً وحضارياً وتحمل بصمات مستعملها) ^(٢) ومن هنا فإذا قرأنا قوله تعالى: ﴿ وَالْعَدِيدِ صِبْحًا ﴾ [العاديات: ١] وعلمت أن العاديات في اللغة تطلق على الخيل سريعة العدو (الجريان، الركض) كان ينبغي قصر فهم السورة بما تحمله من صور ومعان على الخيل المستخدمة في المعارك.. أما سحب الصورة على آلات الحرب اليوم من دبابات

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ٣٣٥، ٣٣٦)، مرجع سابق. مع مراعاة أن ما ذكره حول القرآن سحبه على السنة، حيث قال بعد ما ذكر كلامه السابق: (هذا مع أن مواقف قرآنية أخرى وحديثية تعلن مخاطبتها للجميع...) فسوى بين القرآن والحديث في التعامل وفق هذه النظرة.

(٢) حمري: نظرية النص (ص ١٥٩)، مرجع سابق.

ونحوه فهو ما لم يقله النص ولا يحتمله.. أي: لا بد من قصر فهم النص على ما تواضعت عليه اللغة الوارد فيها زمن وروده.

وهذا يتوافق تمامًا مع نظرة الحداثي إلى النص، وغاية هذه النظرة من تحديد صلاحية النص للزمان والمكان واللغة التي ورد فيها، وعدم إطلاق صلاحيته لمطلق الزمان والمكان ولاختلاف الأجناس والأعراق واللغات.. لذا رفض الخطاب الإسلامي القراءة النبوية بعد قراءتها نفسها ضمن سياقها الطبيعي وغاياتها المعرفية الثقافية.. وقد أفصح بعضهم عن غاية النبوية هذه ذاهبًا إلى أن (القراءة العصرية التي نقرحها ونطبقها تهدف إلى جعل المقروء معاصرًا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي؛ أي: قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصرًا لنا من جهة أخرى على صعيد الفهم والمعتقولة) (١) من خلال قراءته وفق النبوية وفي ضوء مفاهيمها التركيبية ودلالة اللغة بمفرداتها على مدلولاتها ومعانيها زمن تشكل النص ووروده، وبذا يكون معاصرًا لنفسه، ويتمكن إنسان اليوم فهمه وفهم تراكيبه من خلال هذه الآلية، فيصبح النص معاصرًا لزمان اليوم من خلال معرفة معناه ومفهومه عند زمانه.

نقد القراءة النبوية:

تفتقد القراءة النبوية إلى كثير من المنطق النظري، وهي قراءة مرفوضة ولا تصلح لقراءة النصوص الإسلامية الموحى بها ونقدها، وذلك لجملة من الأمور:

- منها: أنها تجعل صلاحية النص للزمان والمكان واللغة التي ورد فيها ولا يصلح إلا لذات المعاني دون أي تطور عليها إذا حدثت مستقبلًا، وهذا يجمد النص بعصره فقط؛ لأنه من المعروف أن اللغة في تطور مستمر بدلالاتها على الأشياء، وكذلك الواقع والأشياء نفسها وإن احتفظت بذات الاسم، إلا أن المضمون متطور باستمرار؛ لذا قال الأصوليون بأنه « لا مشاحة في الاصطلاح » مراعاة منهم بأن العبرة بالمضمون لا بالأشكال، فإذا سميت الخمر عصيرًا، فإنه لا يختلف في الحكم شيئًا، أو سميته مشروبات كحولية أو روحية أو غيرها يبقى الحكم واحدًا؛ لأن مناط الأشياء ذواتها لا أشكالها ومسمياتها.

(١) الجابري: التراث والحداثة (ص ٦٠)، مرجع سابق.

- ومنها: أن في هذه القراءة تحكيم العقل والهوى والواقع في النص، وهو تحكيم مرفوض من الوجهة الإسلامية؛ لأنه تحكيم للمحدود في المطلق، وللمتقلب في الثابت، وللجزئي في الكلي، وللفرع في القاعدة.. وهذا خلاف منطق الأشياء وإن رفض الحداثي المنطق أداةً للفكر.

- ومنها: أنها تجعل من النص (الإسلام) متقلبًا على غير محور محدد، خاليًا من قيم ثابتة، فهذه القيم - بموجب البنيوية - تتعدد بتعدد الأفهام المتعددة بتعدد الأشخاص (القراء)، فكل يرى في الإسلام محورًا يحدده حسب هواه ورأيه، ويحكم نصوصه عليه.. ليأتي آخر فيحدد محورًا آخر يحاكم النصوص عليه أيضًا.. وهكذا تضع المعاني وتذهب المفاهيم وتزول الثوابت من النصوص، فلا محكمات فيها سوى المحور الذي يحدده أحدهم وينفيه الآخر، فيضيع الإسلام مفهومًا ومعنى. وهذا ما يتوافق مع غاية الخطاب الحداثي، ولكنه مرفوض في الخطاب الإسلامي مردود مخالف لمنطق الأشياء ومسمياتها ووضع للأمور في غير نصابها.. وإن كانت هذه القراءة تصلح جزئيًا في قراءة النصوص البشرية من مؤلفات وكتب وروايات تاريخية وأخبار الأمم والملوك المنقولة أو المدونة في مؤلف ما.. ولكنها لا تصلح للنصوص الإسلامية (الوحي) الثابتة، فلكل علم أدواته، ولكل ميدان رجاله، والحكمة تقتضي وضع الأمور في نصابها وتوسيد الأمر لأهلها، وإيكال الفن لمتقنه المتخصص فيه. أمثلة على القراءة البنيوية:

يمكن الوقوف على نموذج أو أكثر من القراءة البنيوية الحداثيّة؛ وذلك لغاية مزيد من التوضيح فمنها:

خذ مثلاً ما قام به خليل عبد الكريم في دراسته - أو قل إن شئت قراءته - للسيرة النبوية ولأحداثها وللإسلام في بيانه لجذوره من خلال بعض ما كتبه حول السيرة، حيث رأى أن أحداث السيرة تقوم على محور واحد مفاده أن محمدًا ﷺ (منذ البداية كان قد عقد العزم على تنفيذ مشروع جده قصي بهيمنة قريش على الجزيرة العربية كلها) ^(١) وذلك لأن النبي ﷺ (كان يؤمن أن الدولة التي يقيمها في يثرب

(١) عبد الكريم، خليل (١٩٩٧م): الصحابة والصحابة (ص ١٦٦)، وانظر (ص ٩)، سينا للنشر - =

هي دولة قريش حلم آبائه وأجداده (١)، جاعلاً هذه النظرة - تحقيق حلم الآباء في ملك الجزيرة - هي المحور الأساسي الذي تدور عليه السيرة النبوية بكافة أحداثها وجزئياتها، ومن ثم قراءة السيرة وفق هذا المحور وتحكيمه فيها.. إقامة دولة المدينة وما سبقه من بيعتي العقبة، وإرسال مصعب بن عمير لتعليم أهلها القرآن، وما أعقبها من كتابة الوثيقة بين أهل المدينة مسلمين ويهود، ومن ثم محاربة القبائل وبسط النفوذ على الجزيرة وإخراج اليهود منها.. وكل أحداث السيرة قرأها على أنها سعي من محمد ﷺ لتحقيق غايته تلك.

ولكن عند مناقشة هذه القراءة فإن أول ما يلاحظ عليها أنها افترضت محوراً جامعاً لكامل أحداث السيرة، وهذا المحور لا يسلم ابتداءً لصاحبه، وبناءً عليه فإن كل ما بني عليه لا يسلم أيضاً لصاحبه، بل هو للإسقاط في اليد أقرب، وذلك لأمرين: - منها: أن هذا الكلام لم يتدعه عبد الكريم، بل سبقه لملاحظته أو يمكن القول سبقه من بحث أو نظر فيه هرقل ملك الروم، ففي (قصة) هرقل مع تجار قريش في الشام واستدعائه لهم كان مما سأل هرقل أبا سفيان عن النبي ﷺ: « فهل كان من آبائه من ملك؟ فقال أبو سفيان: لا »، ثم علق هرقل على سؤاله هذا بقوله: « فلو كان من آبائه من ملك لقلت: رجل يطلب ملك أبيه » (٢). ولكن الفارق بين عبد الكريم وهرقل أن الثاني باحث عن حقيقة لغرض المعرفة والتحليل للدوافع الذاتية للنبي ﷺ في دعوته الجديدة، فوقف عند ما أداه إليه النظر.. بينما الأول لم يرد البحث عن الحقيقة، وإنما أراد ممارسة (لعبة النقد) وفق القراءة الحداثية لإضفاء الصفة البشرية والدوافع الشخصية والسياسية للدعوة الإسلامية.

- ومنها: أن عبد الكريم أسقط تجربة الدولة والملك - وهي حالة كانت في الجاهلية متمثلة بدولتي الفرس والروم بعيداً عن قريش ومحيطها - على الواقعة العربية

= القاهرة (ط ١). وانظر: عبد الكريم، خليل (١٩٩٧ م): الصحابة والمجتمع (ص ٢٧، ٤٣، ٣٣٥)، سينا للنشر - القاهرة، ط ١.

(١) عبد الكريم، خليل (١٩٩٧ م): محمد والصحابة (ص ٥٧)، دار سينا - القاهرة (ط ١).

(٢) انظر الحديث بطوله: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب بدء الوحي / باب (٤٥/١) ح (٧)، مصدر سابق.

المتمثّلة بالحالة القبليّة والعشائريّة المختلفة تمامًا عن نموذج الدولة والملك.. واهتمام كبير القبيلة أو شيخ العشيرة يختلف عن اهتمام الملك والحاكم.

- ومنها: أن قريشًا كانت قد فرضت سطوتها واحترامها ومحوريّتها على القبائل العربيّة، وذلك لرفعتها وشرفها نسبيًا، ولقوتها الماديّة والعسكريّة، ولموقعها الذي فرض على باقي القبائل خطب ودها ليتمكنوا من زيارة البيت وأداء شعائرهم دون ممانعة من سدنته من أهل قريش.. فليس بحاجة إلى أن يخرج أحد أبنائها باحثًا عن مجد متحقق ابتداءً وواقع فعلاً.

- ومنها: أن النبي ﷺ لم يكن ممن ينافس على الجاه أو الملك وغيره.. فهو شاب نشأ يتيماً، وكان في كنف عمه أبي طالب، وله أعمام غيره كُثر، ومعلوم أن مسألة توريث رئاسة القبيلة تعتمد على السن، فوجود الأكبر يحجبها عن الأصغر.. فعبد الله ابن عبد المطلب لم يكن أكبر إخوانه ومحمد ﷺ لم يكن أحق أبناء عمومته بها وهو لم يكن من الباحثين عن الجاه أو الطالبيين له.. فقد عرض مشركو مكة على النبي ﷺ الملك عليه، كما عرضوا عليه المال فرفضه، فلو كان طالب ملك لقبله من بني قومه وسار بهم لتحقيق حلم الآباء المزعوم.

- ومنها: أن الكاتب يدعي أن الحلم المنشود هو هيمنة (قريش) على الجزيرة.. أي مشروع قبلي، ولكن الدولة والهيمنة تحققت على يدي أهل يثرب، لا لقريش، بل إن النبي ﷺ قد غزا قريشًا في عقر دارها وألحق بها الصغار والهوان ومَنّ عليها بالعفو، واستنصر عليها أهل يثرب وغيرهم من المسلمين في غزوها.. فواقع الحال أنه أرغم أنوف قريش، وهذا يناقض ما ذهب إليه الكاتب من كون مشروع محمد مشروعًا قبليًا.

- ومنها: أن من يحكم بحكم الجزيرة العربيّة لا يخرج طالبًا ملك الشام محاربًا الروم قبل أن يتمكن من بسط نفوذه على الجزيرة التي هي مطلبه الأول.. فخرج النبي ﷺ لملاقاة الروم في مؤتة ثم تبوك قبل استحكام الأمر في الجزيرة بل قبل فتح مكة وقبل غطفان وقبل الأعراب وغيرها.. مما يبطل كلام هذا الكاتب.

وغيرها الكثير من الأمور التي يمكن إيرادها لبيان مجانية الكاتب للصواب، ولكن هذا مثال على تطبيق فاسد للقراءة البنيوية لأحداث السيرة، والكلام في سوق الأمثلة يطول، ولعل فيما ذكر يحقق المقصود ويوضح المفهوم.

* * *
* *
*

المبحث الثاني

إعادة نقد السنّة بالمنهج التاريخي القراءة التاريخية للسنّة وإعادة نقدها وفق القراءة التاريخية

يعدّ المنهج التاريخي الذي يتم تناوله هنا من المناهج الحداثيّة التي ظهرت متأخرًا كأحد مناهج (ما بعد البنيويّة) لتحليل الخطاب وقراءة النصوص، خاصّة النصوص القديمة (التراث) وتحكيمه فيها قبولًا ورفضًا، إقصاءً وإبعادًا، فهما وتأويلًا.. وذلك بحيث يتم قراءة النصّ وفهمه ضمن السياق التاريخي الذي ورد فيه. فإذا كان الخطاب الإسلامي ينظر إلى النصوص الدينيّة من قرآن وسنة على أنها صالحة للزمان والمكان مطلقًا، وذلك لأنهما من (الوحي الديني الخاتم، والوحي الخاتم يمتدّ زمنه إلى ما بعد زمن نزوله حتى إن كل زمن يليه يكون زمنه، فيتعين أن يبحث في الآيات القرآنيّة لا عن علاقات الماضي حتى توقف صلاحيتها على هذه العلاقات واقعين في تاريخيّة ماضويّة، وإنما أن نبحث فيها عن علامات الحاضر حتى نستمد منها معالم الاهتداء في الحياة الآنيّة صانعين لتاريخيّة مستقبلية)^(١) فالنصّ في الإسلام صالح للحاضر والمستقبل كما صنع الماضي عبر أربعة عشر قرنًا، فإن الحداثي العربي في سيره على خطا الحداثة الغربيّة يدعو إلى قراءة النصوص الإسلاميّة وفق السياق التاريخي قائلاً بصلاحيّة النصّ للزمان والمكان الذي قيل فيه فقط مسويًا بين القرآن والسنة في هذه النظرة بدعوى أن (التطابق والتمايز بين القرآن والحديث.. يتيح لنا أن نرى فيهما نصًّا واحدًا بنسقين أو بوجهين اثنين.. نعني الوظيفي الدلالي، خصوصًا وأن الزمن التاريخي لكليهما ينحصر في حياة محمد العقديّة، أي من بداية دعوته حتى وفاته)^(٢). ومن هنا فإن ما يدعو إليه الحداثي من تطبيق التاريخيّة على النصّ القرآني فإنّ دعوته تنطبق على السنّة النبويّة حكمًا ومن باب الأولى.

(١) عبد الرحمن: روح الحداثة (ص ٢٠٤)، مرجع سابق.

(٢) تيزيني: النصّ القرآني (ص ١٢١)، مرجع سابق.

ومن هذا المنطلق (التاريخية) ذهب الحدائي إلى القول بعدم إمكان (العودة إلى النموذج النبوي؛ لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ، ولكننا أصبحنا نعترف.. بأن الخطاب النبوي لم يستبدل بعد؛ أي لم يحل محله بديل جديد، وبالتالي فإن لهذا السبب لا يزال يقدم المعنى حتى في سياقنا الحديث.. فالخطاب النبوي يخلق كما في لحظة انبثاقه الأولية « مديونية المعنى ».. إنه يخلقها إلى درجة أنه يحيي الحركة الداخلية للوعي المطيع (١)، ولما لم يتمكن الحدائي من إقصاء النصوص الإسلامية عن دائرة الفعل، اضطر إلى التعامل معها، من خلال الدعوة إلى تطبيق التاريخية أو التاريخانية على هذه النصوص؛ وذلك لأنهم رأوا في المناهج الغربية الحديثة المتمثلة بـ (المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الأيديولوجي الواعي هي الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية) (٢)، فكانت الدعوة إلى (وضع النصوص في سياقها التاريخي اتفاقاً مع ذلك التاريخ) (٣)، فتقرأ النصوص وتقبل بموجب التاريخ الذي وردت فيه؛ أي بتحكيم التاريخ وواقعه في النص، وكان ممن دعا إلى تطبيق هذا المنهج سوى ما ذكر حسن حنفي (٤)، ونضال عبد القادر (٥)، ومحمد حمزة (٦)، ونصر أبو زيد (٧) الذي جعل القراءة التاريخية مشروعاً فكرياً.. وغيرهم الكثير من حدثيي العرب الذين عدوا التاريخية أساساً للفكر بما تعنيه من نزع القداسة عن النصوص الإسلامية وإسقاطها على التاريخ لتصبح تابعة للواقع لا صانعة.

ولتسويغ المنهج التاريخي وتبريره لدى أبناء المسلمين من شعوب ومفكرين ليتقبلوا تطبيقه على النص عمومًا وعلى السنة على وجه الخصوص، ذهب البعض إلى التفريق

(١) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب (ص ٨٦)، مرجع سابق. مع ملاحظة أنه يقصد « بالخطاب النبوي » القرآن الكريم الذي يعده خطاباً نبوياً وليس السنة، ولكن كلامه هنا ينطبق على السنة من حيث الأولى، ولما تقرر في الفقرة السابقة.

(٢) الجابري: التراث والحداثة (ص ٤٣)، مرجع سابق.

(٣) واليا: صدام ما بعد الحداثة (ص ١٢٥)، مرجع سابق.

(٤) انظر: حنفي: دراسات إسلامية (ص ٣٣٦، ٣٣٧)، مرجع سابق.

(٥) عبد القادر: المأزق في الفكر الديني (ص ٢٠٤)، مرجع سابق.

(٦) حمزة: الحديث النبوي ومكانته (ص ٣٢٧)، مرجع سابق.

(٧) أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة (ص ١٧)، مرجع سابق.

بين نوعين من السنة النبوية بحيث (يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملًا من تعاليم القرآن، وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يندرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية. هذه التفرقة بين « سنة الوحي » و « سنة العادات » (١) بمعنى أن من السنة ما له صفة التأيد وهو ما كان منها شرحًا أو بيانًا لما جاء في القرآن مجملًا أو ما كان تطبيقًا لما أمر القرآن به مباشرة كالعبادات ونحوه.. أما سوى ذلك فهو من قبيل العادات غير الملزمة، وانظر هنا إلى استخدام الكاتب صاحب النص السابق إلى مصطلح (تعاليم القرآن) بما يمكن قراءتها قراءات متعددة بحيث تجعل الباحث يعتقد أن صاحب النص إنما ينظر إلى القرآن بأنه مجرد تعاليم وطقوس وشعائر غير ملزمة بذاتها، وإنما بما تحققه من معان نفسية في وجدان وروح من يمارسها، وقد تتحقق هذه المعاني بأي أساليب أخرى، فهي غير ملزمة التقيد الشكلي أو الحرفي بما أوردته تمامًا مثل تعاليم التوراة والإنجيل والكتب السابقة على القرآن الكريم عند أبنائها.

مفهوم « التاريخية »:

ينظر الحداثيون العرب إلى التاريخية بوصفها إنتاجًا يعم جميع البشر، فهي (ليست مجرد لعبة ابتكرها الغرييون من أجل الغريين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ) (٢)، فهم يرون في المنهج التاريخي أنه المنهج الوحيد الذي (يتيح لنا محاربة الاتجاه الأيديولوجي الدائم المتمثل في إعادة تشكيل الماضي على صورة الحاضر وفي إسقاط آليات ثقافتنا على عوالم ثقافية مختلفة وأزمنة ماضية) (٣)، فالمنهج التاريخي (هو وحده الموجود للوصول إلى الحقائق الماضية) (٤).

(١) أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة (ص ١٧) ، مرجع سابق.

(٢) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب (ص ٤٨ ، ٤٩) ، مرجع سابق.

(٣) رودنسون: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه (ص ٥٣) ، مرجع سابق.

(٤) لانجلوا وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية (ص ٤٤ ، ٤٥) ، مرجع سابق.

ويقصد بالمنهج التاريخي قراءة النصوص وفق السياق الذي وردت فيه، وذلك بصفته - أي النص - منتجاً ثقافياً، بمعنى أنه انعكاس للثقافة السائدة وإنتاج من إنتاجاتها، فلا بد أن تجدد الثقافة السائدة حاضرةً في هذا النص أو ذاك. وعند التحدث عن النص فإن المراد هو مطلق النص، سواء ما كان من القرآن أو السنة أو غيرهما من نصوص بشرية، وذلك من منطلق (أن النصوص الدينية ليست سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي) (١)، ومن هنا فإنه (ليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول.. أو غيرها من علوم القرآن.. فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة. ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها) (٢) ومن هنا اتصفت المفاهيم بالتغير الدائم باختلاف البيئات الاجتماعية، وذلك تطور من تطورات اللغة ودلالاتها على الواقع بمرور الأزمان المختلفة، وبناءً عليه يصبح المنهج التاريخي هو المنهج الأقدر على قراءة النصوص - مطلق النصوص - والكشف عن العلاقات الرابطة بين النص والواقع الذي أنتجه، ويصبح (من غير الطبيعي أن يصير الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها، تلك التصورات ذات الطبع الأسطوري) (٣).

وهذه الدعوة إلى القراءة التاريخية لا تعني محاولة فهم النص من خلال الوقوف على أسبابه أو على الواقع العام أو على المسألة الجزئية التي جاء لعلاجها، وإنما يراد به تحكيم النسق التاريخي وسياقه العام في هذه النصوص قبولاً ورفضاً، فهماً وتأويلاً، فيصبح (من الضروري التعامل مع النص القرآني ليس فقط من خلال أسباب النزول ولكن من خلال سياقه التاريخي في معناه الأشمل، ومن خلال شخصية النبي محمد ﷺ وعلاقته بالمجتمع والثقافة، وهذه كلها لا تزال في إطار المحرمات) (٤)،

(١) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ٢٠٤)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (ص ١٧).

(٣) نفس السابق (ص ٢٠٤).

(٤) أبو زيد: ملحق جريدة النهار بتاريخ (١٤ / ١٠ / ٢٠٠٢ م)، نقلاً عن نضال عبدالقادر: المأزق في الفكر

الديني (ص ٢٠٥)، مرجع سابق.

وهذا المنهج مفهومه (لا يعني دائمًا « الزمانية » بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نتفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه لها أسلافنا)^(١) وتطبيق هذا المنهج يعني (أن الأمر الذي كان جاريًا تنفيذه في المجتمعات الإسلامية وفي مصر خاصة حتى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لا يلزم المسلمين تنفيذه اليوم، هل يمكن أن أضيف لأنه أمر كان مناسبًا للعصر الذي نزل فيه وللعصور التي تلت؟)^(٢)، وما يقال عن القرآن ينطبق على السنة النبوية حكمًا - كما تبين سابقًا - فتطبيق هذا المفهوم على السنة فهمه بعضهم على أنه وبمجرد انقطاع (النبي ﷺ من لحظة وفاته عن الدنيا لم تعد له علاقة بكل ما حدث بعده، وعلاقة الحديث واضحة بارتباطها بأسباب سياسية واقتصادية وشعوبية وثقافية وعقائدية، لتجعل منه ﷺ مرجعًا لتبرير كل هذه المواقف لأصحابها)^(٣) بمعنى أنه لم يعد للسنة أي أثر أو وجود أو دور في الحياة بعد وفاة النبي ﷺ، فالسنة النبوية إنما صالحة لوقتها وتاريخها، وهذا ما يستلزمه المنهج التاريخي؛ قراءة النص / السنة وفق سياقها التاريخي لتتعرف من خلال النص على الواقع الذي أنتجه وورد فيه.

ولتحقيق هذا المنهج وتطبيقه على النص لجأ الحداثيون إلى موقف المعتزلة من مسألة خلق القرآن لتفسير وفهم ظاهرة الوحي وفق هذا المبدأ، فأروا أن (مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسًا بالبعد الإنساني.. الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض؛ لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته التي ربما غابت عن المعتزلة، نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى فارغًا جوهريًا ثابتًا له إطلاقية المطلق وقداسة الإله، على العكس من ذلك)^(٤). وفي النتيجة فإن الدعوى

(١) أبو زيد: دوائر الخوف في خطاب المرأة (ص ١١)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (ص ١٠).

(٣) شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (ص ٢١٩)، مرجع سابق.

(٤) أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة (ص ٣٣)، مرجع سابق.

إلى تطبيق المنهج التاريخي بالمفهوم الذي تحدد سابقاً إنما يعني النظر إلى النصوص والتعامل معها على أن صلاحيتها محصورة في الزمان والمكان الذي قيلت فيه، وبالسبب العام لتاريخها الخاص، وهي بعد ذلك تخضع لتغيرات اللغة وتطورها عبر التاريخ.

وهذا المفهوم يتعارض مع الفهم الإسلامي الذي يتعامل مع النصوص بصفاتها وحياتها وهي بتأصيلها بهذه الصفة تصلح لمطلق الزمان والمكان، أما علاقتها مع السياق التاريخي الذي نزلت أو وردت فيه فهو لا يعدو أن يكون بمثابة (التحقق الأول والأمثل للمقاصد أو القيم التي تحملها هذه الآيات، ينتج عن هذا أنه كلما تجددت الظروف والسيئات أمكن أن يتجدد تحقق هذه القيم ويتجدد الإيمان بها، فتكون الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار) (١) فتبقى النصوص الإسلامية محتفظة بصلاحيتها المطلقة للزمان والمكان، والتنزل التاريخي لا يعدو أن يكون محاولة للفهم الأمثل لهذه النصوص وفق مراد الشارع الحكيم.

التاريخية والنسخ (٢):

لعل مسألة (النسخ) من المسائل التي توقف عندها الحداثيون كثيراً لإثبات تاريخية النص بانغماسه في السياق التاريخي، لوروده وتأثره بالبعد الزماني والمكاني للحظة تولده الأولى؛ لينبأ على ذلك قاعدتهم لحصر صلاحية النص بظروفه وتاريخ تولده، لإبعاد صفة الديمومة والصلاحية المطلقة عنه؛ فإذا كانت الأحكام والنصوص تغيرت ونسخت خلال ثلاث وعشرين سنة في بداية الدعوة الإسلامية (فما بالك إذا اختلفت السنوات ومر أكثر من ألف عام وتغيرت الظروف.. وتغيرت البيئات من حارة إلى باردة، ومن بداءة بسيطة إلى مدنية معقدة، وإلى معاملات لم تكن معروفة... وواجه المسلمون مدنات قديمة.. وفي الحديث المدنية الغربية.. ألا يظن الناظر أن النبي ﷺ لو كان حياً

(١) عبد الرحمن: روح الحديث (ص ٢٠٣)، مرجع سابق.

(٢) يتم إدراج هذا الباب لمناقشته مع أن الدراسة إنما تتحدث عن موقف القوم من السنة وليس من القرآن.. وذلك لأن موضوع النسخ هو المسوخ الذي استند إليه الحداثيون لتبرير مسألة التاريخية بإطلاقها، فإذا أقروا على ذلك من خلال التطبيق على القرآن فيكون أمره بالنسبة للسنة من قبيل تحصيل الحاصل؛ لذا لزم الوقوف على هذه المسألة في هذا الموضع حسب تقديري.

وواجه هذه الظروف نزلت عليه آيات كثيرة من آيات النسخ (١) ومن هنا (إذا كانت النصوص والأحكام في القرآن قد تبدلت في أقل من ربع قرن، فإنه من الأولى أن نقبل بحكمة التبديل بعد مرور أربعة عشر قرنًا أو يزيد على ظهور هذه النصوص) (٢) فالنسخ (يدل على وجود الوحي في الزمان وتغيره طبقًا للأهلية والقدرة وتبعيته لمدى الرقي الفردي والاجتماعي في التاريخ) (٣) وهذا يوصل إلى نتيجة مؤداها أن (الشرع ليس ثابتًا دائمًا لا يتغير، بل يواكب التشريع تطور المجتمعات وتغير الواقع) (٤).

فإذا كان هذا التشريع مبنيا على نص، فإن ذات النص يتغير بتغير الزمان وتطوره، وآلية تغييره إنما تكمن في إمكان تطبيقه، فإذا تغير الواقع ولم يعد بالإمكان تطبيق النص أو تطويعه ليتلاءم والواقع الجديد، تم إقصاء النص والاحتفاظ به كمعطى له قيمته التاريخية بمقدار ما يدل على أنماط حياة وواقع الزمان والمكان الذي نزل أو تكون فيه، فيتحول من نص فاعل صانع للواقع والحضارة إلى معطى يتم توظيفه حسب الحاجة إليه بما يتلاءم مع الواقع ومعطياته، ويحتفظ بأهميته الذاتية من خلال ما يعكسه لإنسان اليوم من معرفته لتاريخ نشأته في عصر النص الذي تكون فيه؛ أي تكمن فائدته بالدلالة على ظروف عصر تكوُّنه الأول.

ومن هنا فإن مسألة النسخ (تشير ضمناً وصراحةً إلى التشكيك بأزلية النص القرآني، بل.. تفضي إلى وضع مصداقية القول بأن المصحف العثماني يشتمل على كل ما أملاه النبي على كتابه موضع الشك والارتياب.. [وهنا] تواجه التاريخية خطأً ناظمًا على نحو صارم للنص القرآني يدعو للتعامل معه من موقع كونه نصًا تاريخيًا يخضع لما تخضع له نصوص أخرى من عملية تجادل مطردة من الواقع المشخص) (٥) ومن هنا فإن القول بحدوث النسخ سواءً نسخ التلاوة أم نسخ الأحكام يؤدي إلى (قضاء كامل على تصورهم لأزلية الوجود الكتابي للنص في اللوح

(١) أمين: يوم الإسلام (ص ٤١)، مرجع سابق.

(٢) عبد القادر: المأزق في الفكر الديني (ص ١٢١)، مرجع سابق.

(٣) حنفي: دراسات إسلامية (ص ٥٩)، مرجع سابق.

(٤) نفس السابق (ص ٣٣٤، ٣٣٥).

(٥) تيزيني: النص القرآني (ص ٢٣٣)، مرجع سابق.

المحفوظ.. فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلو ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة... فإذا أضفنا إلى ذلك المرويات الكثيرة عن سقوط أجزاء من القرآن ونسيانها من ذاكرة المسلمين ازدادت حدة المشكلة التي كان على العلماء القدماء ومن يتابعهم من المحدثين حذوك النعل بالنعل أن يواجهوها (١) فإما قبول هذه الروايات والقول بوجود النسخ - خاصة في صورة نسخ التلاوة - فيستلزم من ذلك القول بتاريخية النص وخضوعه للواقع المشخص، أو أن ترفض هذه الروايات والتشيث بمبدأ أزلية النص وصلاحيته لمطلق الزمان والمكان.

ولعل هذه المفارقة إنما أوجدها النظرة إلى مفهوم النسخ الوارد في الآية الكريمة: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ١٠٦] وكذا مفهوم النسيان (نسها) ومفهوم (الآية) الواردة في النص هل هي الآية الكونية أم الآية النص الجزء من القرآن؟ ولاستباق الاعتراض الذي قد يثيره (الخطاب الإسلامي) على الحدائي بالقول بأن القرآن محفوظ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بدليل آيات القرآن نفسه.. يذهب الحدائي للقول بأن الكتاب الموصوف بأنه لا يأتيه الباطل ليس هو القرآن المصحف العثماني الذي بين يدينا، بل هو أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ، ف (الآيات القرآنية التي تتحدث عن الكتاب الذي يحيط بكل صغيرة وكبيرة لا يفرط من ثم بشيء.. ذلك الكتاب ليس هو القرآن الذي أتى ليخاطب الناس في عصره وهو العصر السابع، وإنما هو اللوح المحفوظ الذي يرد أيضًا باسم آخر هو أم الكتاب الذي يحتوي كذلك القرآن نفسه، وبذلك ظهر القرآن نصًا طيعًا كل الطواعية باتجاه عملية التغير والتحول) (٢) فالقرآن الذي بين أيدينا نص متجسد في الواقع فاعل في التاريخ مؤثر ومتأثر فيه.. أما النص المحفوظ الذي لا يقبل التغير ولا يتغير بتغير التاريخ هو اللوح المحفوظ الذي لا يدركه البشر ولا يعرف كنهه مخلوق، فهو في علم الغيب ليس موضع نظر، فلا يحتاج بمثل ذلك لرفع القرآن عن مساءلة ومجادلة الواقع والزمان.

والنسخ عند علماء الإسلام هو إحلال حكم جديد مكان آخر قديم لتغير الأحوال

(١) أبو زيد: مفهوم النص (ص ١٣١)، مرجع سابق.

(٢) تيزيني: النص القرآني (ص ١٦٨)، مرجع سابق.

أو الواقع، أو هو استبدال حكم جديد بحكم قديم مراعاةً للواقع الجديد أو للمتغيرات الحادثة.. والنسخ يأتي إما بمعنى الإزالة والإفناء، أو النقل والتكرار، ومن الأول إقصاء حكم عن التطبيق وإحلال آخر مكانه لظروف تقتضيه، ومن الثاني نسخ كتاب بنقله صورة عن أصل، فالنسخ بحسب اللغة (ينطوي على دالتين متناقضتين تمامًا: أولاهما هي (الحق والإفناء)، والثانية هي (الحفظ والإبقاء)) ^(١) والنسخ اصطلاحًا: (هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ. ومن ضرورة ثبوت النسخ على التحقيق رفع حكم بعد ثبوته) ^(٢)، وعند تفسير قوله تعالى: ﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦] ذهب بعض العلماء إلى القول بوقوع النسخ (نسخ التلاوة) في القرآن بمعنى رفع آية حكمًا وتلاوةً من القرآن وإحلال آية أخرى مكانها لحكمة ربانية.. وعلى هذا النحو حملوا الأحاديث الواردة في المسألة، والتي تشير إلى أنه كان مما يقرأ في القرآن آية كذا، أو أن سورة الأحزاب - مثلاً - كانت بحجم من نحو سورة البقرة.. ونحوه من الأحاديث الدالة على وجود بعض الآيات التي كانت تقرأ زمن النبي ﷺ في حياته ثم رفعت تلاوتها.. حملوها على وجود النسخ حقيقةً.

بينما رفض علماء آخرون نسخ التلاوة وأثبتوا نسخ الأحكام، بمعنى تغيير الحكم من عصر إلى آخر أو من بلد إلى آخر حسب ظروف العصر ومقتضيات الواقع، وهذا التغيير إنما يطرأ على الأحكام الجزئية الاجتهادية المستمدة من النصوص فهمًا وتأويلًا.. بينما أصول الشريعة والنصوص المحكمة الدالة على الأحكام نصًا صريحًا فهي مما لا يقبل التغيير باختلاف العصر والواقع مثل ما ورد محكمًا في القرآن مثل مسألة الميراث وغيرها. ويعد النسخ من المسائل التي اتفق علماء الإسلام بوقوعه خاصةً فيما يتعلق بصورة نسخ الأحكام أو نسخ الحكم مع إبقاء التلاوة، ولكن موضع النزاع في صورة النسخ المتمثلة بنسخ التلاوة مع إبقاء الحكم أو صورة نسخ التلاوة والحكم معًا، فهذا مما تنازعت الأقوال فيه، فكيف ينسخ شيء من القرآن؟ فهذا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿ سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنسَى ﴾ [الأعلى: ٦] وقد ناقش مسألة نسخ التلاوة هذه د. أحمد نوفل

(١) المبروك: النبوة (ص ٢٣٣)، مرجع سابق.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول (ص ٣٣٩)، مصدر سابق.

جامعاً آراء القائلين بالنسخ وأقوال رافضي نسخ التلاوة مرجحاً المنع، وناقش أدلة النسخ من القرآن والسنة مقتصرًا على مناقشة متون الروايات دون أسانيدھا^(١)، واستدل القائلون بنسخ التلاوة بقوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: ١٠٦] وبقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَاتٍ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُزَكِّي قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ١٠١، ١٠٢]، وكذا استدلو بالأحاديث والروايات التي تدل على وجود النسخ نسخ التلاوة، ولعل أوضحها ما روي عن ابن عمر قال: « قرأ رجلان سورة أقرأهما إياها رسول الله ﷺ، فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرأ منها على حرف فأصبحا غاديين على رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له فقال لهما رسول الله ﷺ: « إنها مما نسخ وأنسي فآلهوا عنها »^(٢).

والذي يظهر أن قوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ [البقرة: ١٠٦] إنما جاءت في معرض ذكر أهل الكتاب واعتراضهم على الإسلام وإعراضهم عن دعوته وتمسكهم بدينهم فكانت (مناسبة هذه الآية للآيات قبلها أن اليهود اعتذروا عن إعراضهم عن الإيمان بالنبي ﷺ بقولهم: « نؤمن بما أنزل علينا .. وهم في عذرهم ذلك يدعون أن شريعتهم لا تنسخ ويقولون: إن محمدًا وصف التوراة بأنها حق وأنه جاء مصداقًا لها، فكيف يكون شرعه مبطلًا للتوراة؟ »^(٣) وهذا يشير إلى أن النسخ

(١) انظر نوفل، أحمد (٢٠٠٦ م): نسخ التلاوة بين النفي والإثبات، دار الفضيلة ودار القطوف - عمان (ط ١). وقد ناقش الروايات الحديثية بطريقة لا يقر عليها وتفتقر في مجملها للنقاش العلمي - من وجهة نظري - بحيث ظهر تحامله على الأحاديث بطريقة مبالغ فيها إلى حد يجعل القارئ غير العارف بالمؤلف يكاد يجزم بأن صاحبه يذهب إلى عدم حجية خبر الآحاد، فهذا مما لا يقر عليه وإن كانت النتيجة التي خرج بها محتملة وقد يوافق عليها بسهولة، ولكن طريقة الوصول إليها لا شك مرفوضة.

(٢) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠ هـ): المعجم الكبير (٢٢٣/١٢ ح ١٣١٤١)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي - بيروت (ط ٢). وقد رواه من طريق سليمان ابن أرقم عن الزهري عن سالم عن أبيه، وسليمان بن أرقم، قال عنه الهيثمي: (متروك)، انظر: الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧ هـ): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٣١٥/٦)، دار الكتاب - بيروت (ط ٢)، (١٩٦٧ م). وضعفه ابن حجر في التقریب (٣١١/١)، مصدر سابق، فالحديث ضعيف منكر.

(٣) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٦٥٤/١)، مرجع سابق.

أو الإنشاء الوارد في الآية إنما هو النسخ بين الشرائع، ورفع بعض الشرائع التي جاء بها أنبياء آخرون فلم يصلنا منها شيء مثل صحف إبراهيم عليه السلام فهي من قبيل الإنشاء، وكذا نسخ الإسلام لشريعة اليهود والنصارى بنسخ القرآن للتوراة والإنجيل فهو من قبيل النسخ الوارد في الآية، ولا تدل الآية على أن الإنشاء يكون لبعض آي القرآن الكريم نفسه؛ لذا - حسب قول أحدهم - إنه (مما يقف منه الشعر وينبغي ألا يوجه إليه النظر ما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿تُنسِيهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] أنه إنشاء الله تعالى المسلمين للآية أو للسورة؛ أي إذهابها من قلوبهم أو إنساؤه النبي صلى الله عليه وآله إياها فيكون نسيان الناس كلهم لها في وقت واحد دليلاً على النسخ (١).

وأيضاً فإن القول بوجود آية أو آيات أو سور قد نسخت تلاوتها وأنسيت من قلوب الناس وعقولهم.. فيه إحالة على مجهول، حيث يلزم لإثبات وقوع هذا الإنشاء لهذا الجزء من القرآن أن يذكر شيء من هذا الذي أنسيه الناس، وهو شرط القول بالنسخ كما ذهب الشوكاني في تعريفه للنسخ الذي تم إirاده سابقاً، فإن لم يأتوا بشيء من ذلك بطريق يصلح للاستدلال به لزم بطلان هذا القول، أما إذا جاءوا بشيء منه فقد أصبح هذا الشيء غير منسي، فيكون في إتيانهم به معارضة لصريح القرآن، فلزم بطلان أحد الأمرين: إما صريح القرآن أو ما جاءوا به من هذا المنسي، فلما كان القرآن ثابتاً محفوظاً وما جاء به مدعي النسخ ظني غير متيقن لزم بطلان ما جاءوا به وانتفاء نسخ التلاوة؛ لأن فيه إحالة إلى مجهول، مما يبطل الاستدلال به.

أما الاستدلال بالآية الأخرى بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ...﴾ [النحل: ١٠١] الآية، فإن معنى الإبدال هنا إما نسخ الحكم أو نسخ الشرائع أو بمعنى النزول المنجم للقرآن (فالمراد من التبديل في قوله تعالى: ﴿بَدَلْنَا﴾ مطلق التغير بين الأغراض والمقامات، أو التغير في المعاني واختلافها باختلاف المقاصد والمقامات مع وضوح الجمع بين محاملها) (٢)، فيشمل التبديل الوارد في الآية نسخ الأحكام (أما نسخ التلاوة فلم يرد من الآثار ما يقتضي وقوعه... فمن فسر به الآية كما نقل عن مجاهد فهو مشكل) (٣)، أو أن المراد هو تعدد الآيات الكونية وتبديلها باستمرار وهي

(١) ابن عاشور: التحرير والتنوير (٦٦٢/١). (٢) نفس السابق (٢٨١/١٤).

(٣) نفس السابق.

ما يظهره الله لعباده وللناس من آيات قدرته ودليل وحدانيته مما يتوالى على الناس معرفته، حتى إذا نسوا آية بعد إلفهم لها أبدلها أو أتبعها آية أخرى وهكذا.. فهذا هو ما يترجح من مفهوم (الآية) الوارد بقوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ ﴾ [البقرة: ١٠٦] وإن كان السياق القرآني يدل على أنها بمعنى الرسالة أو الشريعة الإلهية، ولكنه يبقى فهماً محتملاً للفظ لا ترفضه اللغة بمعهود خطابها.

وعلى العموم فإن هذه الآية جاءت في سياق الحديث عن نزغ الشيطان في صدور الناس وبيان سلطانه على المشركين، فكان مما يثيره في نفوسهم للطعن في الإسلام استشكالهم عددًا من المسائل منها نسخ الأحكام وتعدد الخطاب القرآني بين الشدة والرحمة، بين العذاب والمغفرة، بين الجنة والنار وغيرها.. مما يدفعه الآيات المتعاقبة الدالة على عظيم قدرة الله.. أما نسخ التلاوة فهو غير ثابت؛ لأنه إحالة على مجهول، والله ﷻ يقول: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [الأنعام: ١١٥].

أما الروايات التي استشهد بها القائلون بالنسخ فهي من الأحاديث الموقوفة - أي: من أقوال الصحابة رضوان الله عليهم - فهي من قبيل فهم الصحابي بضوء اجتهاده وليس نقلًا عن النبي ﷺ، فلم يثبت عن النبي ﷺ من قوله حديث واحد صحيح وإن كان خبر آحاد عن وقوع نسخ التلاوة، وحديث ابن عمر عند الطبراني فيما تم إirاده سابقًا حديث منكر ضعيف غير مقبول لتأسيس حكم على هذه الدرجة من الأهمية، فراويه سليمان بن أرقم متروك كما ذكر عدد من العلماء نقاد الحديث.. ولا يعني هذا المسارعة أو القول برد أحاديث في الصحيحين تشير إلى وقوع النسخ، ولكن مجمل القول في هذه الروايات أنها من اجتهادات الصحابة فيما فهموه، والظاهر أن هذا الفهم إنما كان بعد وفاة النبي ﷺ؛ لأنه لو حدث في حياته لسألوا رسول الله عنه، فلما لم يثبت ذلك ظهر أنه حدث بعد وفاته ﷺ. ومما يدل على عدم ثبوت النسخ بموجب هذه الروايات الصحيحة أن هذه المسألة كانت موضع خلاف بين الصحابة أنفسهم، فكان القائلون بالنسخ منهم قلة خالفوا ما استقر عليه جماهير وجموع الصحابة الذين دونوا في القرآن كل الآيات، وما استشكله ابن مسعود وغيره هو خلاف ما عليه جماهير الصحابة وما استقر عليه الأمر من بعد أخذًا بصورة

الإجماع، عوضًا عن أن القرآن ثابت بالتواتر، فلكي نثبت أن آية كانت منه ثم نسخت يستلزم نقلها بالتواتر أيضًا وهذا لم يتم مما يبطل القول بنسخ التلاوة.. ويضاف إلى ذلك أن (القول بالنسخ تلاوةٌ يفتح من أبواب الشر ما يجعلنا نسارع إلى سده بالقول بعدم وقوع منسوخ التلاوة سدًّا للذرائع)^(١) بل وليس سدًّا للذرائع فحسب ولكن هو ما ينتهي إليه البحث والله تعالى أعلم.

وبناءً على ما تقدم يترجح عدم ثبوت نسخ التلاوة، وأنه لم يقع فعلاً مع عدم رد الأحاديث والروايات الصحيحة الثابتة، ولكنها تحمل على أنه من قبيل فهم الصحابي واجتهاده مما لا يلزم اتباعه فيه، وهو لا يأخذ حكم الرفع؛ لأنه لا يعدو أن يقاس على فهم الصحابة لآية من التنزيل الحكيم الذي يعد من اجتهادات الصحابة.. خاصة وأنهم غير مجمعين على هذه المسألة ووجود الاختلاف بينهم فيها، فما ظنه بعضهم آية من القرآن إنما يكون من الأحكام المشتبهة بين المسلمين فظنه بعضهم قرآنًا، كرواية الشيخ والشيخة ونحوه.. فهما وظنًا من بعضهم رضوان الله عليهم لا سماعًا من رسول الله ﷺ.. والقرآن الكريم جمعه صحابة رسول الله ﷺ متواترًا، ولو كانت هذه الآيات المنسوخة آيات من القرآن حقيقة لما وسع الصحابة عدم إثباتها في القرآن، ولكن عدم قيامهم بذلك دليل على أن مجموع الصحابة لا يعدها قرآنًا، أما إذا قيل بأنها قرآن منسوخ، فكيف يكون الله قد أنساه من صدور الناس ورفعته ثم تذكره واحدهم؟ فهذا يوقع بالتناقض.. مما يترجح أن نسخ التلاوة لم يقع والله تعالى أعلم.. أما النسخ في الأحكام فهو قائم حقيقة لا تنكر، وهذا النسخ ليس فيه انتقاص من قدر النص أو استدلال على عدم صلاحيته لمطلق الزمان والمكان.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الحدائين ذهبوا إلى رفض مسألة النسخ - خاصةً فيما يتعلق بنسخ التلاوة - في الرسالة الواحدة بدعوى أن (النسخ لا يمكن أن يكون في آيات التنزيل الحكيم، بل هو بين رسالتين أو رسالات؛ أي: إن النسخ يقع على سلم التطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية، وإن تراكم المعلومات والرقي الحضاري يؤدي

(١) نوفل: نسخ التلاوة بين النفي والإثبات (ص ٩٧)، مرجع سابق، وإن كنا لا نوافق الأستاذ الفاضل على الآلية التي اتبعها في كتابه.

إلى تطور التشريع ^(١) مستدلين بقياس القرآن على الدساتير والقوانين والتشريعات في عالم اليوم، فالدستور لا يتغير ولا يتبدل إلا بعد مرور سنوات طوال تزيد عن الخمس أو العشر، فما بالناس بالقرآن؟ وكذا القول بأنه لم يصل إلينا بالتواتر أن آية كذا بنصها كانت مما نسخت، وكذا لم يصلنا بالتواتر أيضًا أن النبي ﷺ علّم أحدًا من أصحابه النسخ والمنسوخ مما يبطل القول بوجود النسخ، ويبقى احتمال واحد وهو أن النسخ الوارد إنما هو النسخ بين الرسالتين أو الرسائل لا في الرسالة الواحدة، ف (النسخ والإنساء جاء على شريعة سابقة للرسالة المحمدية، ونرى أنها شريعة موسى وكتابه بدليل ذكر أهل الكتاب وما أنزل إليهم في التنزيل الحكيم بالعديد من السور) ^(٢).

ولكن مما ينبغي ملاحظته: أن رفضه لمسألة النسخ لم يأت من منطلق القول - الإيمان - بثبوت النص أو صلاحيته للزمان والمكان أو لتطبيق النص.. إنما جاء الرفض منطلقًا من مبدأ أساسي مفاده أن النص (التشريع) غير ثابت ولا ملزم إلا لزمانه ومكانه الذي نزل فيه، وأن تغير الواقع زمانًا ومكانًا بتغير العصر يستلزمه تغير التشريع كاملاً وإحلال الجديد محل القديم منه، فهذه سورة النسخ بين الشرائع، فالرسالة الجديدة تلغي القديمة بسبب تغير الزمن والعصر.. أي: إن قوله في رفض النسخ إنما جاء لإثبات تاريخية الرسالة السماوية الإسلامية، فهذا تنبيه تجدر الإشارة إليه.. لأن مسألة النسخ بالمفهوم الإسلامي إنما هي تثبيت لسلطة النص وإبقاء له، بحيث لا ينسخ النص (الحكم / التشريع) السابق إلا نص لاحق جديد، فتبقى المسألة تدور حول ركن ثابت فيها هو النص.. بينما الحداثي يرفض ابتداءً تثبيت هذا الأصل فرفض مسألة (النسخ) لأنها تقوم على أولية النص وتقديمه على أولية الواقع الذي يعتمد العقل أساسًا أوليًا للمعرفة وللتشريع؛ ولهذا تجده يركز على النسخ بين الرسالتين أو الرسائل بين الشرائع لا بين الأحكام، فلكل عصر شريعته الخاصة به وأحكامه التي يفرضها واقعه الخاص وينتجها عقله.

(١) شحور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (ص ٣٣)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (ص ٢٧٥).

علاقة النصّ بالواقع:

ينظر الحداثي إلى العلاقة القائمة بين النص والواقع على أنها علاقة سببية إنشائية، يحتل الواقع فيها موقع الأصل المنشئ للنص الذي هو المولود أو الكائن الذي أوجده الواقع وأنتجه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه العلاقة وهذا الرابط بين النص والواقع يبقى موجوداً لا ينفك النص عن الواقع كما لا ينفك الابن عن أبيه، بل يبقى النص يدور في فلك الواقع الذي أنتجه، ويبقى يحقق كينونته المفهومية من خلاله لا يتعداه بإنتاج أي معنى جديد أو توليد أي فهم خارج إطار واقعه المؤسس له، مما يعني قراءة النص وفق الواقع الاجتماعي المشخص المنتج له، فإن اتخذ النص كينونته الخاصة بمجرد تكونه كما يتخذ الابن كينونته الخاصة بمجرد ولادته وانفصاله عن أبويه، إلا أن القراءة التاريخية تبقي على الربط بين النص والواقع الذي تولد النص فيه خلافاً للقراءة التفكيكية كما سيأتي لاحقاً.

ومن هنا فإن انقضاء الواقع وتغيره عبر الزمان مع بقاء النص موجوداً بالرغم من انتهاء الواقع الذي أنتجه.. لا يجعل من النص مطلقاً، بل يبقى النص محصوراً بالبيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والظروف المحيطة التي تجمع بعبار (الواقع الاجتماعي المشخص) فلا يفهم النص إلا من خلال واقعه المشخص ولا تتحدد معانيه إلا به، ليصار إلى أن وظيفة النص بعد انقضاء زمن تشكّله تقتصر على الدلالة على الظرف الزماني والمكاني لعصر تشكّله ولا يعطي أي شيء آخر للعصر اللاحق لعصر تكوينه.. بمعنى أن صلاحيته تقتصر لزمن تكونه نزولاً أو وروداً.

وذلك لأن النص - حسب هذه النظرة - إنما جاء (استجابةً لعصره واحتجاجاً عليه وتحفيزاً له، ومن ثم فإن أهليته هنا تستمد مسوغاتها المعرفية الأيديولوجية من ارتباطه البنيوي والوظيفي بعصره)^(١)، فلا (أحد يستطيع أن ينكر دور البيئة بالمعنى الجغرافي في تشكيل مفهوم البيئة بالمعنى الثقافي والحضاري، فالبيئة الصحراوية لها مفرداتها الثقافية، والبيئة الزراعية لها أيضاً مفرداتها، فهذه العلاقة الجدلية بين البيئة بالمعنى الثقافي والحضاري أمر لا يمكن إنكاره أو التشكيك فيه.. وقد ظهر الإسلام في

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ١٤٠)، مرجع سابق.

بيئة عربية صحراوية خالصة (^(١)). ومن هنا فإن النص (لا يصف وقائع بقدر ما هو مجرد قراءة لا أكثر، قراءة في العالم أو كتابة للحياة بوصفها خبرة أو تجربة أو معاشة.. يمكن القول أن الكلام - وأعني به الخطاب الذي تحول إلى نص - يخلق واقعه؛ أي يشكل واقعةً تفرض نفسها علينا) (^(٢))، مما يستلزم قراءته وفق واقعه، فهو تجربة معاشة، وخبرة يحاول صاحبها فرضها على واقع غير واقعه.

وكما أن للواقع - من الوجهة الحدائية - هذا الأثر في تكوين النص وتشكله ابتداءً، فإن له أيضًا الأثر الأكبر في قراءة النص والوقوف على مراده، فيكون للواقع دور مزدوج وعلاقة ثنائية أو متعددة الاتجاهات تبدأ منذ تشكل النص وتتجدد عند كل قراءة أو محاولة فهم له، فالواقع الاجتماعي المشخص لقارئ النص له الدور الأكبر في تحديد معنى النص، كما كان للواقع الاجتماعي المشخص لكاتب النص الدور الأكبر في عملية خلق أو إيجاد النص ذاته، ومن هنا يظهر أن (تحديد زمان القراءة ومكانها واللحظة الحضارية التي تمت فيها من الأهمية بمكان؛ ذلك لأن هذه المعطيات هي التي تحدد فعل القراءة ودوافعها وغاياتها والكيفية التي تمت بها، إنها المعطيات التي تتحكم في القراءة فتحمل القارئ على قراءة أمور معينة بكيفية معينة.. على إبراز شيء وإهمال شيء آخر) (^(٣)) وذلك لأن (مجمل الصياغات العقائدية يستحيل فهمها معًا.. وهكذا فإن لكل عصر الحق في أن تكون له قراءته - بل وصياغته - لمجمل التصورات العقائدية) (^(٤)) ومن هنا تتغير الأحكام بتغير العصور، بل يتغير النص نفسه مع كل عصر جديد ليكون لكل عصر شريعته، ولكل عصر قراءته، فالعصر متجدد أبدًا والنص ثابت جامد منذ لحظة تشكله الأولى، فلا يصلح الثابت للمتغير ولا الجامد للمتجدد، ولا المنضبط لغير المنتظم في سياق أو شكل أو كيفية محددة..

وذلك خلاف النظرة الإسلامية للعلاقة بين النص والواقع، والتي وإن أقرت بعلاقة النص بالواقع الاجتماعي المشخص من خلال أسباب النزول أو أسباب الورد، ومن

(١) سالم: نقد الفقهاء لعلم الكلام (ص ١٢٠، ١٢١)، مرجع سابق.

(٢) حرب: نقد الحقيقة (ص ١٣١)، مرجع سابق.

(٣) الجابري: نحن والتراث (ص ١١٢)، مرجع سابق.

(٤) المبروك: النبوة (ص ٢٩٨، ٢٩٩)، مرجع سابق.

خلال الناسخ والمنسوخ.. إلا أنها نظرت إلى هذه العلاقة كعلاقة الأب مع الابن، فإن كان الأب سبباً في وجود الابن إلا أن هذا الابن بمجرد خروجه إلى الحياة أصبح كائناً مستقلاً عن أبيه له شخصيته الذاتية وسماته الخاصة المغايرة - بل المناقضة أحياناً - لسمات أبيه وصفاته، فله بصمته الخاصة وحياته الخاصة.. ويموت الأب وينقضي عصره ولكن الابن يبقى سائراً في الحياة متفاعلاً فيها منتجاً ما شاء الله له ذلك.

وهكذا فإن النص وإن جاء بعضه استجابة مباشرة لبعض معطيات الواقع زمن نزول النص أو وروده، إلا أنه وبمجرد نزول النص وتشكله اكتسب شخصية ذاتية مطلقة منفصلة عن الواقع المسبب له، ليصار إلى أن (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، لينطلق النص بعد ذلك ليوحد واقعاً جديداً، وينتج حضارة عظيمة امتدت عبر قرون طوال شملت زماناً واسعاً، وعم نفعه لجميع بني البشر.

أما علاقة النص بالواقع المشخص لزمن القراءة.. فإن تعدد القراءات وتعدد الأفهام للنص الواحد الناتج عن اختلاف الأفهام وأدوات القراءة المنضبطة بالمناهج المقبولة عقلاً والمعتمدة شرعاً الضابطة للفهم مع عدم إضاعة النص.. إن هذا يعد دليلاً على حيوية النص وبقائه واستمرار ديمومته عبر الزمان والمكان، وهذه سمة خطاب الوحي من قرآن وسنة.

التاريخية وأسباب النزول وأسباب الورد:

للتأكيد خضوع النص للواقع الاجتماعي المشخص وتشكله فيه، استند الحدائيه إلى مسألة أسباب النزول للقرآن بدليل نزوله منجماً وأسباب الورد للحديث للقول بأن النص من قرآن أو سنة لم يأت منفصلاً عن الواقع، بل جاء لحالة معينة إجابة لسؤال أو توضيحاً لحادثة معينة، ف (بالنظر إلى النص القرآني إياه على أنه أتى منجماً، فإن الموقف يكتسب بعداً آخر من شأنه إيصال تلك السمات القرآنية الحديثية إلى نتيجة حاسمة على صعيدها؛ نعني بذلك جماع القول في أن النص المذكور نص تاريخي)^(١)؛ وذلك لأن الحديث عن (الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول هو اعتراف واضح بحركة الزمن ودورها في تطور الأفكار)^(٢)، فإن (نزول النص القرآني منجماً في عشرين سنة

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ٣٢٤)، مرجع سابق.

(٢) سالم: الإسلام العقلاني (ص ٢٤)، مرجع سابق.

أو أكثر في جواب على سؤال أو.. وأن فيه الناسخ والمنسوخ حسب تغير الوقائع الأرضية.. ليؤكد العلاقة الوثيقة والجدلية بين النص القرآني والواقع الذي نزل من أجله وخاطبه، ويرفض فكرة أزلية النص القرآني، ويؤكد على أنه محدث حسب الأحداث الواقعة على الأرض والتي كانت سبباً في نزوله (١)، فأسباب النزول تعني (أولوية الواقع على الفكر.. والناسخ والمنسوخ يعني وجود التطور داخل الوحي، وتكييف الشريعة طبقاً لقدرات الواقع) (٢) فالواقع هو الأساس والشرع تبع للواقع، ويجب تكييف الشريعة لتلائم مع الواقع، لا تطويع الواقع وتغييره ليتوافق مع الشريعة.

ومن هنا تتضح نظرة الحداثي لأسباب النزول وقراءته للمسألة التي تؤول نهاية التحليل إلى عد النص بشرياً محدوداً غير أزلي ولا وحي.. وهنا تجد نفسك أمام موقفين متناقضين للحدثيين من الأحاديث النبوية الواردة في أسباب النزول: فذهب بعضهم إلى رفض أحاديث أسباب النزول ذاهباً إلى (ضرورة الابتعاد عن أسباب النزول؛ لأنها تجعل من التنزيل الحكيم نصّاً تاريخياً ماضياً، وإذا كنا نؤمن بصلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان، فإنه يتوجب علينا محاولة إعادة فهمه بعيداً عن أسباب البخاري واعتماداً على أراضيتنا المعرفية الفكرية والعلمية المعاصرة) (٣) ف (إذا كان الترتيب والتسلسل لآيات الكتاب الكريم وحيّاً مقدساً، فإن علينا إعادة النظر في كل ما جاءنا من أحاديث أسباب النزول من الناحية الشرعية وإعطاءها صبغةً تاريخيةً بحثةً) (٤).

والموقف الآخر يتمثل بقبول روايات أسباب النزول والذهاب إلى رفض أي رواية أو حديث يخالف تلبس الوحي بالواقع، فرفض وجود سورة من القرآن نزلت دفعةً واحدةً بعيداً عن تنجيم آياتها حسب المعطيات التاريخية للواقع الاجتماعي المشخص، ف (لا يغدو دقيقاً أن ترى في هيمنة نسق واحد بعينه في إحدى السور دليلاً على أن هذه أتت جملةً.. لأننا في هذا الحال نفرط بتاريخية النص؛ أي بكونه أتى استجابةً لموقف اجتماعي أو ذهني ما حتى لو اتصل الأمر بالمبادئ الكلية الأولى) (٥) ومن هنا

(١) الصالح: المأزق في الفكر الديني (ص ٢٠، ٢١)، مرجع سابق.

(٢) حنفي: من العقيدة إلى الثورة (٢٥٠/٤)، مرجع سابق.

(٣) أوزون: جناية البخاري (ص ٤١)، مرجع سابق.

(٤) نفس السابق (ص ٣٩).

(٥) تيزيني: النص القرآني (ص ٣٣٤، ٣٣٥)، مرجع سابق.

فإن (كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وإن الآيات التي نزلت ابتداءً أي دون علة خارجية قليلة جدًا)^(١).

ولكن عند تأمل هذين الموقفين المتناقضين ظاهرًا تجد أنهما متوافقين توافقًا شبه تام، ولكن الاختلاف بينهما كان من زاوية النظر والغرض من القراءة.. فبينما كان اهتمام الرافض لأسباب النزول وعمله وجهده هو إبطال حجية الحديث الصحيح بالتشكيك فيه، وهدم المكانة الكبيرة للصحيح من نفوس المسلمين.. فلجأ إلى رفض أحاديث أسباب النزول ليتظاهر بالدفاع عن القرآن بأنه مطلق صالح لكل زمان ومكان ليحقق مأربه الأهم - في نظره - وليصل إلى غايته في مشروعه وهي إبطال حجية الصحيح ونزع المكانة عن الجامع الصحيح.. ولكنه لم يستطع - في الوقت ذاته - التماهي تمامًا مع هذا القناع، ليعود مؤكدًا على ضرورة قراءة النصوص وفق المناهج الحدائية المعاصرة؛ أي: ليعود إلى نقطة البداية بأن النص وإن استخدمه ليبطل بعضه، إلا أنه لا زال ينظر إليه على أنه تاريخي.

اما الموقف الآخر فهو أيضًا يؤكد بوضوح منذ البداية على تاريخية النص رافضًا الروايات التي تتحدث عن نزول بعض السور القرآنية - غير قصار السور - دفعةً واحدة؛ لأن مشروعه وموضع دراسته هنا هو التأصيل لإبطال النص جملةً وابتداءً، لا نقده جزئيًا أو إبطال كتاب أو غيره.. ومن هنا يتضح توافق الموقفين وعدم تناقضهما البتة.

وبالمجمل فإن الحدائين تناولوا مسألة أسباب النزول وأسباب الورود وقرأوها على أنها دليل واضح على أثر الواقع في تكون النص وتشكله ودور الثقافة في تكوين النص وتحديد مفهومه^(٢)، حتى الأصوليين أنفسهم من علماء الإسلام أكدوا على دور أسباب النزول في فهم النص وتحديد المراد منه، وعدوه مما لا غنى للمفسر والشارح عن معرفته^(٣)، وكلامهم في هذه المسألة يطول^(٤)، وكله يدور حول نفسه ليصل في نهاية

(١) أبو زيد: مفهوم النص (ص ٩٧)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (ص ٢٥، ٢٦)، مرجع سابق.

(٣) انظر: أبو زيد: دوائر الخوف (ص ٢٠٢ - ٢٠٥)، مرجع سابق.

(٤) انظر على سبيل المثال: كتاب طيب تيزيني: النص القرآني، الذي حاول حشد الأدلة - أو ما يشبه الأدلة - الإقناعية لإثبات تاريخية النص متكئًا على مسألة أسباب النزول كجزء من هذه الأدلة، فانظر مثلاً غير ما تقدم (ص ١٩٤، ٣٢٧، ٣٢٨)، وغيرها.

المطاف إلى قراءة الإسلام دعوة محمد ﷺ مثل قراءة حياة زعيم وطني أو قائد قومي فيقول أحدهم: (إن اللحظة التي تحدثنا عنها برزت في وعي الآخرين الذين عاشوا مع محمد قصة وحيه المثيرة؛ أي: الوحي الذي كان يستجيب لاحتياجات الأحداث والمناسبات المعقدة والحرجة على نحو درامي.. ولعل من أكثر الآيات تعبيرًا عن تلك اللحظة ما أتى في النص التالي الذي يخاطب فيه محمد المؤمنين حيث بلغ الصفحات الأخيرة من حياته المفعمة بالكفاح المير، مثله في ذلك مثل المحارب العريق الذي بعد أن دخل استراحته الكبرى يتلفت إلى الطريق الطويل التي قطعها بعينين كيليتين ولكن راضيتين: ﴿ أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ [المائدة: ٣])^(١).

والقراءة الإسلامية للنصوص قالت بضرورة مراعاة أسباب النزول في فهم النص، وذلك لما لهذه المسألة (أسباب النزول) من دور في فهم النص والوقوف على مراده واستنباط الأحكام منه، ولكنها في الوقت ذاته لم تقصر عمل النص على سبب نزوله، بل وضعت القاعدة الأصولية أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهنا يكمن أحد أوجه التناقض الجوهرية بين القراءة الإسلامية وبين القراءة الحداثية وآلية تعاطيها مع مسألة أسباب النزول وأسباب الورود.

العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب:

لم يغفل علماء الإسلام الواقع وأثره في النص أو علاقة النص مع الواقع الذي نزل فيه ولمعالجته، ولكن قيدوا حدود هذه العلاقة بالنظر إلى النص بأنه وإن جاء بعضه استجابةً لحاجة معينة أو سؤال ما أو حادثة محددة، إلا أن النص العام لا يتم قصره على هذه الحادثة، إلا إذا وجد من القرائن ما دل على خصوصيته بهذا السبب، فخرج العلماء بقاعدة أن: « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب »، وقصر النص على سبب وروده لا يتم إلا بدليل يقتضي هذا التخصيص، وإلا بقي إجراء النص على عمومته. ولتقريب الصورة: في عالمنا المعاصر تجد أن واقعة ما حدثت، فيسن لها قانوناً من

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ١٩٦، ١٩٧)، مرجع سابق. وقد نقلت النص بطوله ليقف القارئ على هذه القراءة الهادفة لإبطال الوحي حتى عن النص القرآني وتصويره وضماً بشرياً من عند محمد، والإيمان بأن الأحاديث والسيره كأنها نسج خيال يصور حياة محارب شجاع، أو قائد عظيم أهال عليه أصحابه صفات التعظيم والتبجيل، حتى نسجوا من خيالاتهم قصصاً وصورة عن قائدهم، ولكنها تبقى خيالات وهمية لا حقيقة لها.

القوانين يأخذ صفةً عامّةً، ويكون تطبيقه على كامل الجزئيات المندرجة تحت منطوقه، ولا يقصر عمله على الحادثة التي سن بسببها. فمثلاً عند حدوث اختلاس أو سرقة لمال عام نقداً من أحد المسؤولين في إحدى أنظمتنا العربية مثلاً - وما أكثر الفاسدين فيها - فسن قانون المال العام من أجل الحفاظ على هذا المال، وسن قانون إشهار الذمة المالية للمسؤول قبل توليه منصبه.. فإذا حدث اختلاس ليس للمال العام النقدي، بل لبعض ممتلكات الدولة من المال غير النقدي، كالأراضي أو غيرها من الأموال غير النقدية، هل يمكن القول بأن القانون لا يشملها لأنه جاء بسبب سرقة معينة كانت لمال عام نقداً؟ ولعلّ الجواب واضح.. وهكذا يقال هنا، فالعبرة في النص ذاته بمنطوقه ومفهومه لا في سبب وروده أو نزوله وإن كان ورد استجابةً لحالة محدّدة في الواقع الاجتماعيّ المشخص.

ولكن الحداثي يقبل عموم لفظ القانون بعدم قصره على سبب سنّه.. ولكنه يرفض في الوقت ذاته هذا المبدأ في تعامله مع النصوص الشرعية عاداً إياها نصّوصاً لغويّةً بحتةً تخضع لأنظمة اللغة، ف (مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية « عموم اللفظ » و « خصوص السبب » أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النصّ اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النصّ؛ ذلك أن إنتاج النصّ يتم من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثقافة)^(١) ومن هنا فإنّ التعامل مع النصّ بعموم لفظه (يؤدي إلى خلق تعارضات داخل النصّ لا يمكن حلها، وهي معارضات ناشئة عن إهدار « الخصوص » لحساب « العموم ». إن قضية العموم والخصوص لا ينبغي أن تهدر « خصوص السبب »؛ ذلك أن اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظلّ نظاماً ثقافياً خاصاً؛ ولذلك يمكن أن يكون اللفظ عامّاً وتكون دلالته خاصّةً)^(٢) ومعلوم منطلق الحداثي وغايته من موقفه هذا؛ لأنّ التعامل مع النصّ بعموم لفظه ينفي عنه صفة التاريخيّة إلى الإطلاقية، وهذا ما يحاول الحداثي جاهداً إقصاءه ونفيه.

وعلاقة النصّ بالواقع في المنظور الإسلامي علاقة تأثير وتأثر بينهما، فالنصّ جاء في الواقع ليعمل فيه ويتفاعل معه، جاء ليصوغ واقعاً جديداً ويغيّر واقعاً قائماً.. وكذا فإنّ

(١) أبو زيد: مفهوم النصّ (ص ١٦)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (ص ١٧).

النص يتم قراءته بالواقع، وقد تتغير المفاهيم المستوحاة منه بتغير زمن قراءته ومعطيات الواقع الاجتماعي المشخص زمن القراءة الجديدة، مما ينتج عنه تعدد الأفهام بتعدد المدارك والمعطيات، ومما يعطي النص ديمومته وصلاحيته المطلقة للزمان والمكان، فهو نص يستوعب المتغيرات والمستحدثات، ويعالج ما لم يأت بعد؛ لأن مصدره من المطلق اللامحدود بزمان ولا مكان.. ومثال ذلك أن علماء المسلمين من الفقهاء قد استنبطوا من النص بعض الأمور والأحكام التي تفهم من لغته ومفرداته، وهذه الصور لم تكن موجودة في زمانهم ولكنها وجدت فيما بعد فكانت كما وصفوا.

وكذا فإن الواقع يفرض على الفقيه طريقةً مخصوصةً في فهم النص والتعامل معه، مما جعل الشافعي رحمته الله مثلاً يغير فقهه بتغير الظرف الزماني والمكاني عند انتقاله من العراق إلى مصر.. ولكن هذا إنما هو تغير بالأفهام لتغير المدارك واختلاف أدوات الفهم لا التغير في النص ذاته، وفي هذا إعمال للنص في مختلف الأمكنة والأزمنة وعدم قصره على سببه أو على مفهوم مفرداته زمن نزوله أو وروده، ومن هنا نص علماء المسلمين على أن (من ادعى أن المراد بالنص بعض ما يقتضيه في اللغة العربية لا كل ما يقتضيه فقط أسقط بيان النص وأسقط وجوب الطاعة له بدعواه الكاذبة، وهذا قول على الله تعالى بالباطل، وليس بعض ما يقتضيه النص بأولى بالاعتصار عليه من سائر ما يقتضيه، وقوله تعالى: ﴿ فَيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ [النور: ٦٣] موجب للوعيد على من قال: لا تجب موافقة أمره.. ومن ادعى تأخير الوجوب مدةً ما فقد أسقط وجوب طاعة الله ووجوب ما أوجب (١)، وذلك لأن النص إنما جاء ليعمل به ولم يرد ليتم تعطيله أو تجميده.

وقد استشهد بعض الحديثيين ببعض كلام أهل الإسلام وعلمائه الداعية إلى النظر إلى أسباب ورود الحديث لمعرفة خصوصيته من عموميه (فإذا كانت أسباب نزول القرآن مطلوبة لمن يفهمه أو يفسره، كانت أسباب ورود الحديث أشد طلباً، ذلك أن القرآن بطبيعته عام وخالد وليس من شأنه أن يعرض للجزئيات والتفصيلات والآليات إلا لتؤخذ منها المبادئ والعبر، أما السنة فهي تعالج كثيراً من المشكلات الموضوعية والجزئية والآنية وفيها من الخصوص والتفاصيل ما ليس في القرآن، فلا بد من التفرقة

(١) الأندلسي، علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦ هـ) : المحلى (٥٣/١) ، دار الفكر - بيروت.

بين ما هو خاص وما هو عام، ما هو مؤقت وما هو خالد... والنظر إلى السياق والملايسات والأسباب يساعد على سداد الفهم واستقامته لمن وفقه الله (١) وقد نسب هذا المنهج - النظر إلى الحديث ضمن السياق وملايساته - إلى الصحابة، وضرب مثلاً على ذلك تعامل الصحابة رضوان الله عليهم مع حديث النبي ﷺ بقوله: « لا تكتبوا عني شيئاً ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه » (٢)، فبالرغم من هذا النهي عن الكتابة إلا أننا (رأينا جمهور الصحابة كتبوا عن النبي أو أجازوا الكتابة.. وذلك لأنهم فهموا المقصود من وراء هذا النهي وهو توفير أقصى عناية ممكنة للقرآن الكريم من ناحية، وشدة الاحتياط من التباس القرآن بغيره من أحاديث الرسول ﷺ وخصوصاً في أول الأمر .. لبعض الناس) (٣)، فاستشهدوا بهذا الكلام وبغيره مما هو مثله لإقناع الجمهور بصدق مذهبهم وصواب دعواهم.

وحقيقة الأمر أن هذا الاستشهاد لا يسلم لهم؛ وذلك لأنهم إنما اجتزأوا كلام القرضاوي - حفظه الله - من سياقه ومن فكر القرضاوي نفسه، فالقرضاوي في كتابه هذا، وفي كتابه: كيف نتعامل مع السنة، وغيره من مؤلفاته، شدد على المحافظة على الحديث وردد أكثر من مرة بأن التوقف عن رد الحديث وتمريه عند سوء فهمه أولى من رده؛ لأنه رب ما لم يفتحه الله عليه فهمه قد يفتح الله بالفهم على غيره.. بل لقد خطأ شيخه الغزالي رحمه الله لمسارعة في رد بعض الأحاديث التي استعصى عليه فهمها.. ومن هنا فلا يصح اجتزاء هذا الكلام سياقه، ولو طبقوا قراءتهم البنيوية على موقف القرضاوي لما استشهدوا بكلامه هنا ولا بغيره، فهو من علماء الإسلام ومن المؤسسين للخطاب الإسلامي المعاصر والقائلين به.

ومن جهة أخرى فارق كبير - بل كبير جداً - بين كلام القرضاوي الداعي إلى الاستعانة بالسياق وبأسباب الورود في فهم الحديث وبيانه، وهل هو خاص أم عام؛ أي اعتماداً على القرائن (٤).. وفرق بين ما يقوله الحداثيون من تاريخية النص

(١) القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (ص ١٦١، ١٦٢)، مرجع سابق.

(٢) أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الزهد / باب الثبوت في الحديث وحكم كتابة العلم (٣٢٩/١٨)

ح (٧٤٣٥)، سابق.

(٣) القرضاوي: دراسة في مقاصد الشريعة (ص ١٧٢)، سابق.

(٤) ومعلوم أن السياق وأسباب الورود من القرائن المعتد بها لفهم النص وإعماله.

ومحدوديته بدليل أسباب الورود، ووجوب قراءة الحديث ضمن السياق التاريخي لوروده، فليس لهم في كلام الشيخ ولا في كلام غيره مدخل يستدلون به، وإذا كان مقصود الشيخ مطابقاً لما فهمه الحداثيون، فكلامه مردود لما تم بيانه سابقاً، ولكن مفهوم كلام الشيخ - من وجهة نظري - منافي لما أراده القوم.

فمسألة أسباب نزول القرآن وأسباب ورود الحديث من المسائل التي التجأ إليها الحداثي للقول بتاريخية النص الوحي (القرآن والسنة) وهو لجوء لا يستقيم ولا يفيد في دعواه، فالنص الإسلامي الموحى به هو نص تشريعي ودستور رباني وتطبيق نبوي وشرح وتفسير رسولي ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣، ٤] فهو وإن جاء بلغة بشرية وبقوالب عربية، إلا أن مضمونه إلهي، وصفته ربانية، وصلاحيته إطلاقيّة لا يحدها زمان ولا مكان، ولا يقيدها فهم قاصر هنا أو هناك، وأسباب الورود تعين على الفهم لا تحدد النص، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما بيّن علماء الأمة من الأصوليين. والغالبية العظمى من السنة النبوية المطهرة من أحاديث الأحكام وغيرها إنما جاءت بألفاظ العموم، والكثير منها سبب وروده مجهول أو لم يثبت بنقل صحيح أو نص صريح.. مما جعل حملها على العموم هو المنهج السليم، والشواهد على ذلك كثيرة متنوعة، فخذ مثلاً حديث النية، وهو قوله ﷺ: « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ » ^(١) فهذا الحديث وإن أورد العلماء أن سبب وروده هو قصة مهاجر أم قيس.. إلا أن النبي ﷺ جعل من هذه القصة سبباً لإيراد حكم عام، وتوضيح مسألة كلية وهي ارتباط العمل قبولاً ورفضاً بالنية بجانب أن يكون العمل بذاته صواباً.. فلا يستطيع قائل أن يحمل عموم لفظ الحديث قاصراً له على خصوص سبب إirاده. ومن الأمثلة على الأحاديث التي جهل سبب إirادها قوله ﷺ: « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد » ^(٢)، وقوله ﷺ: « من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه

(١) البخاري: الجامع الصحيح مع الفتح، كتاب بدء الوحي / باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ (١٢/١) ح (١)، مرجع سابق.

(٢) أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الصلح / باب إذا اصطالحوا على صلح جور فالصلح مردود (٣٧٠/٥) ح (٢٦٩٧)، سابق، وأخرجه مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الأقضية / باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (٢٤٢/١١) ح (٤٤٦٧، ٤٤٦٨)، سابق.

بالغزومات على شعبة من نفاق» ^(١)، وقوله: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» ^(٢)، وغيرها من الأحاديث الشيء الكثير مما يطول ذكره، وهذا كله يدل على أن الأصل الاعتماد على عموم لفظ النص ومنطوقه، وعدم قصره على خصوص سبب نزوله أو وروده أو ظروف تكوينه وتشكله الأولى إلا لقريضة معتبرة، وهذا يندرج تحت مسألة أن النص مطلق غير محدد؛ لأن مصدره الوحي الذي هو مطلق غير محدد، وهو خلاف النظرة الحداثيّة التي تعمل جاهدة لإقصاء النص وللقول بمحدوديته.

غاية المنهج التاريخي ونقده:

التاريخية أو التاريخانية بصفتها منهجاً نقدياً للنصوص - خاصة القديمة منها - هو منهج متأخر ظهر بعد البنيوية وعلى أنقاضها بأيدٍ أمريكية أنتجته وفق منظومة قيمها وأفكارها الجديدة، حيث (فرضت تلك المدرسة التاريخ كحكاية.. إن الحقيقة الوحيدة المدركة هي القصة والإنكار لثبات تفسير - أو الترجمة الشفوية - التاريخ وسيادة أي قانون، هكذا يؤكد في مواقف ما بعد الحداثة) ^(٣) فهكذا يكون المنهج التاريخي تحقيقاً للحداثة في طور نقدها لذاتها برفض وجود أي معنى ثابت؛ فالتاريخية رفض للحقائق وفتح للأبواب أمام تعدد القراءات للنص الواحد بتعدد عقول القراء ومدركاتهم.. فالتاريخية من شأنها (أن تؤدي إلى نزع قناع القداسة عن وجهه وهو ما يؤدي في نهاية الشوط إلى طرح كل الأسئلة الممكنة بلا خوف أو تردد ولا تواطؤية بربرية، إنها ممارسة الحرية على مستوى الفكر والقول والعقل.. إن ممارسة هذه الحرية في نقد التراث تعد شرطاً ضرورياً من مشروع النهضة سياسياً لتغيير بنية العقل من حالة الإذعان.. إلى حالة التساؤل وإنتاج المعرفة) ^(٤) فالتاريخية ليست محاولةً للفهم والوصول إلى المعرفة من خلال القراءة المعمقة للنص بربطه بالسياق التاريخي لفهم ظروف نزوله وإخراج أقصى

(١) أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الجهاد/ باب ذم من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو (٥٨/١٣) ح (٤٩٠٨)، سابق.

(٢) نفس السابق، كتاب الإيمان / باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان.. (٢١١/٢) ح (١٧٥).

(٣) واليا: صدام ما بعد الحداثة (ص ٨٣)، مرجع سابق.

(٤) أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة (ص ٤٨)، مرجع سابق.

ما يمكن من دلائل ومعارف منبثقة من النص ذاته، بل هي تحكيم للسياق التاريخي في النص، وقصر مفهومه على المقتضيات التي تملئها الظروف التاريخية زماناً ومكاناً ليصار إلى إقصائه وإحلال الواقع والعقل محله، نازعة القداسة عن النص ابتداءً من خلال قراءته (في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله، ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية.. إن النص عندهم صالح لكل زمان ومكان لأنه يحتوي كل الحقائق ويُعد جماعاً للمعرفة التامة)^(١) بينما في المنهج التاريخي لا يتجاوز النص صلاحيته للزمان والمكان (التاريخ) الذي ورد فيه أو نزل بمقتضاه، وهذا يمثل التناقض الجوهرى بين التاريخية والخطاب الإسلامى الذى اعتنى ببيان السياق التاريخى لنزول النص أو ورود الحديث من أجل بذل الوسع لأقصى درجات الفهم، مع عدم قصر فهم النص والمعنى المستفاد منه على السياق الذى ورد فيه، بل نظر للسياق التاريخى بصفته التمثيل الأول للنص والمعين على إخراج كنوزه وفهمه لتطبيقه في مطلق الزمان والمكان خلاف المنهج الحداثى^(٢).

والتاريخية تعني نفي قدرة النص على الإجابة عن النوازل وحل المشكلات الجديدة المعاصرة، كما يتصور الخطاب الإسلامى وينشره في مختلف الأوساط المكونة للمجتمعات العربية الإسلامية الذى ساد تاريخنا عبر قرون طوال^(٣)، تلك العصور التى اتسمت بالمد والجزر، بالتوقف والتفوق، بالتقدم والانحسار.. بينما اتسم العصر الراهن بالانحسار دون امتداد، وبالتوقف دون التفوق.. تحت مظلة التيارات الحداثية الممتدة في ظل الأنظمة السياسية المستبدة التى تعمل على تغييب صوت الأمة المناهية بالإسلام وإعلاء الصوت المضاد للجماهير، بدعوى أن الخطاب المحرك لها خطاب سلفى (تعلق بفترة ماضية من تاريخه، برهن على عدم إدراكه بأن موضوع تعلقه هذا يتمثل في مرحلة تقضى الجدلية التاريخية بضرورة مجاوزتها وطبها)^(٤) متناسياً هذا

(١) أبو زيد: فلسفة التأويل (ص ١١)، مرجع سابق.

(٢) انظر في هذا الصدد ما كتبه القرضاوى: كيف نتعامل مع السنة (ص ١٤٥ - ١٥٢)، وما كتبه عبد الرحمن: روح الحداثة (ص ٢٠٤)، مراجع سابقة.

(٣) أبو زيد: الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (ص ١٠١، ١٠٢)، مرجع سابق.

(٤) عبد الرحمن، طه (٢٠٠٦ م) : العمل الدينى وتجديد العقل (ص ٧١)، المركز الثقافى العربى - بيروت (ط ٤)، مرجع سابق.

الخطاب نفسه - الخطاب الحدائي - بأنه متعلق بذات التقليد لفترة ماضية انتهت وتجاوزتها الظروف، إنه متعلق بنموذج عقلاني غربي غير مطابق لواقع عقله العربي وغير ملائم لتكوينه النفسي، بينما تعلق الإسلامي بنموذج يتلاءم مع مناخه وتركيبه تربته وتكوينه النفسي والحسي.

ومجمل القول: إن تطبيق المنهج التاريخي وقبوله يؤدي إلى نتائج عديدة، منها:

١ - إلغاء صلاحية النصوص الإسلامية وما بني عليها من أحكام للتطبيق في واقعنا المعاصر، ف (إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص.. فربما قادتنا إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكامًا تاريخيةً كانت تصف واقعًا أكثر مما تضع تشريعًا) ^(١)، فليس للنص أي صلاحية تشريعية لزماننا وواقعنا.

٢ - نزع أي قداسة عن النص الإسلامي بمختلف مكوناته.

٣ - كل ما أنتجه النص وقال به هو تعبير عن مرحلة تاريخية انتهت ووجب استبدالها، بحيث تصبح الأحاديث النبوية مادة (يمكن الاستفادة [منها] في دراسة الحوادث التاريخية وتحليلها ونقد سلبياتها لتجنبها في بناء مجتمع المستقبل، مجتمع المحبة والعلم والحرية) ^(٢) وليس لها أية قيمة تشريعية أو أي دور في بناء الحضارة.

٤ - ما أفادته النصوص الإسلامية ليس له إلا منزلة الاقتراحات، يسترشد ببعضها عند الحاجة.

٥ - أحكام الإسلام هي أخلاقيات سلوكية ونفسية (موجهة إلى ضمائر المسلمين وسرائرهم) ^(٣) فهي ليست واجبة التطبيق.

٦ - الواقع هو الأصل الذي ينتج النص، والنص تابع للواقع قبولاً ورفضاً، فهما وتأويلًا، فالواقع صانع النص، والنص لا يبني واقعًا ولا حضارة؛ وذلك لأن (الوحي من حيث هو نص اكتمل وانتهى، والتاريخ من حيث هو واقع لا يكتمل ولا ينتهي

(١) أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة (ص ١٣٩، ١٤٠)، مرجع سابق.

(٢) أوزون: جنابة البخاري (ص ٢٧)، مرجع سابق.

(٣) عبد الرحمن: روح الحدائنة (ص ١٨٦ - ١٨٨)، مرجع سابق.

وإنما يظل منفصلاً (١)، فيبقى الأصل هو الواقع والنص تابع له؛ لأن الواقع متجدد لا متناهٍ، بينما النص متلبس بالزمان والتاريخ فينتهي بتجاوز التاريخ له.

٧ - ينبغي إعادة قراءة النصوص قبولاً وفهماً وفق معطيات العصر والزمن الراهن، فما خالف هذا الواقع يرفض أو يعاد تأويله ليتلاءم معه، ف (الفكر الإسلامي بحاجة ماسة لإعادة تأويل الخطاب القرآني، وكل التركيبات اللاهوتية والأخلاقية المتولدة عنه على ضوء التساؤلات والمنهجيات الأكثر حداثةً لنقد الأيديولوجيات، وكذلك على ضوء تعرية الآليات.. التي تتحكم بإنتاج المعنى) (٢).

٨ - مسألة الإيمان والتدين مسألة شخصية يختاره من يريده، وعلى (المؤمن أن يختار نمط تعبد في دائرته الخاصة) (٣) بما يتلاءم مع العصر ومعطياته ولا يحاول دعوة غيره أو فرض نموذج على غيره من البشر، فالدين حرية شخصية وطقوس تعبدية في المناسبات الخاصة، ليس الدين نظام حياة فالإسلام إنما هو (الإسلام الأمريكي) على نمط الحداثة الغربية، ما لله لله وما لقيصر لقيصر.

تطبيقات هذا المنهج على النصوص والأحكام (أمثلة تطبيقية):

إذا كان المنهج التاريخي يقوم على دراسة (الأثر والتأثير، وعلى تفريغ الظاهرة المدروسة من مضمونها الأصيل وإرجاعها إلى ظواهر سابقة عليها، إما عن حسن نية لإيمان [الحداثي].. بالمنهج التاريخي الذي أثبت جدارته.. وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها وإرجاع الوحي والنبوّة إلى مصادر تاريخية محضّة) (٤) فإن تطبيق هذا المنهج على النصوص ينطلق من كون (بعض الدلالات الجزئية - خاصة في مجال الأحكام والتشريع - يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتحول إلى شواهد دلالية تاريخية، ومعنى ذلك أننا بإزاء ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية: المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل... والثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل

(١) أدونيس: الثابت والمتحول الأصول (ص ٩٣)، مرجع سابق.

(٢) أركون: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه (ص ٢٥٥، ٢٥٦)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق.

(٤) حنفي: دراسات إسلامية (ص ٢١٤)، مرجع سابق، والكلام بين معكوفتين إضافة مني.

المجازي... والثالث: الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الاجتماعي / الثقافي الذي تتحرك فيه النصوص (١) بمعنى أن النص الإسلامي على اختلاف نظرة الحدائي له وفي أي مستوى يضعه، لا يمكن الاستفادة الحكم منه مباشرة، ولا بد من قراءته وفق معطيات العصر والتاريخ إذا كان صالحاً للتأويل والقبول أو فهم مغزاه، أما سوى ذلك فلا يصنع النص حكماً ولا واقعاً، وهذا ما يتوافق مع نظرة الحدائي إلى (الأمور التي وصلنا معظمها بطريق الآحاد حتى لو صحت، فإن تطبيقها نسبي وطاعتها في حياته فقط.. ويقوم علم الحديث في معظمه على أحاديث الآحاد الظنية التي لا تقيم ديناً ولا تبني حياة) (٢) ولعل من أبرز تطبيقات الحدائيين للمنهج التاريخي إعادة ترتيب سور القرآن الكريم وفق الترتيب الزمني للنزول لا وفق ترتيب المصحف، اعتماداً على المنهج التاريخي لا على الروايات في أسباب النزول التي لا تغطي سوى جزء بسيط من آي القرآن الكريم (٣)، ويمكن الوقوف على بعض تطبيقات هذا المنهج كما يلي:

- أحكام المرأة:

قرأ الحدائي لأحكام المرأة وفق المنهج التاريخي من خلال عرضها على السياق التاريخي، فذهب إلى أن أحكام المرأة بداية الإسلام إنما جاءت ثورة على الواقع الذي نزلت فيه، حيث كانت المرأة تُعاملُ كمتاع من متاع الدنيا أو قطعة أثاث تباع وتشتري وتورث كما يورث المال، فلا كيان لها ولا كرامة، وينظر إليها على أنها عار كلها منذ ولادتها يبحث الأب عن وأدها.. ففي ظل هذه الظروف جاء الإسلام بتشريعاته ليعطي للمرأة بعض حقوقها مما يمثل ثورةً على الواقع (٤)، وفي مثل هذا الحال لا ينظر إلى النصوص على أنها مطلقة، وتمثل غاية ما أراه الإسلام للمرأة، بل لا بد من التعامل مع النصوص وفق (مفهوم النسبية و « التاريخية » تفسيراً لأحكام الإسلام عن المرأة، إنها.. ليست أحكاماً نهائية، بل هي أحكام نابعة من وضعية المجتمع الذي أنزلت فيه..

(١) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ٢١٤)، مرجع سابق.

(٢) شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (ص ٢٥ - ٢٧)، مرجع سابق.

(٣) انظر جميعاً: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة (ص ١٨٥)، مرجع سابق.

(٤) انظر أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (ص ١٢٧)، مرجع سابق.

ولا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير.. هذه الحياة لا تستوعبها النصوص لفرط طولها وتعدد أطوارها واختلافها.. هذه النصوص ذاتها تحمل في دلالتها بصمات زمنها، وتحيل بدلالاتها المباشرة إلى واقع الحياة الذي نزلت فيه (١)، ووفق هذا السياق تفهم الأحكام المتعلقة بميراث المرأة وحجابها ومجمل أحكامها، ف (لا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص.. إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة في قضية المرأة.. المضمرة الكلي تحرير الإنسان) (٢)، فإذا تم النظر إلى قضية ميراث المرأة مثلاً (نجد الإسلام أعطاهها نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة ابتعاداً تاماً، وفي واقع اجتماعي / اقتصادي تكاد تكون المرأة فيه كائناً لا أهلية له.. وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان من أساسها واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك والنصوص) (٣).

ومن هنا (إذا كانت حدود الله التي يجب أن لا نتعدها هي ألا نعطي الذكر من الميراث أكثر من ضعف نصيب الأنثى، وألا نعطي الأنثى أقل من حظ الذكر، فإن هذه الحدود تسمح للمجتهد أن يقرر أن المساواة بين الذكر والأنثى لا تخالف حدود الله، إن المساواة معناها أن التسوية بين الحد الأقصى للذكر والحد الأدنى للأنثى ليس فيها مخالفة لما حده الله) (٤) وانطلاقاً من الميراث يوجب الحدائي المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في جميع أحكام الإسلام التي وضعت المرأة موضع القاصر ذات النظرة التي تجعلها دون الرجل مكانةً وقيمةً من وجهة نظره.

والذي يظهر أن الحدائي في نظريته للمرأة يكرس مبدأ التبعية للرجل ودورانها في فلكه، فتكون كاملة الأهلية إذا تساوت به، وإن كان الرجل الذي يطلب مساواتها معه يرتفع في أسفل أسفلين، فلا تتحقق كرامة المرأة إلا إذا ارتعت كما يرتفع الرجل أو تشقى مثل شقائه، أما أن تتمايز المرأة عن الرجل فهو مما يعد انتهاكاً لها وضياعاً لحقوقها من

(١) أبو زيد: دوائر الخوف (ص ٦٧ - ٦٩)، مرجع سابق. وينقل في كلامه موقف الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع (ص ٣١).

(٢) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ٢٣٦)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق (ص ١١٣).

(٤) أبو زيد: دوائر الخوف (ص ٢٣٣ - ٢٣٥)، مرجع سابق.

وجهة نظر الحداثي، وهذه النظرة لديه إنما استمدّها من سياقه المعرفي وتكوينه الفكري الغربي، الذي أشقى المرأة وأوردها المهالك، وأورثها العناء بمساواتها بالرجل دون مراعاة لفروق واختلاف الاستعدادات الفطرية والنفسية والجسدية، فأصبحت المرأة سلعةً تباع وتشترى ولكن ليس بضغط من الأب أو الزوج، وإنما بضغط من الحياة ولقمة العيش، أصبحت المرأة في نظر الحداثة - في صيغتها العامة الظاهرة - جسداً للاستمتاع ووسيلةً لجني الأرباح وتسويق المنتجات، فزواج الرجل منها شراكةٌ يقضي بها شهوته وتتحمل هي الإنفاق على نفسها، وتبعية الحمل والإنجاب ورعاية الأولاد بعد قضائه لغرضه منها دون ترتيب أي تبعات عليه إضافية..

فالمعادلة بين الرجل والمرأة في الحداثة الغربية تميل ميلاً مفرطاً لصالح الرجل على حساب المرأة، وإن ظهرت بمظهر المساواة معه بإلزامها بالإنفاق على البيت بالتساوي، وإذا وقع الطلاق كان لزاماً عليها مقاسمته مالها مما جمعتة وعملت لتحصيله أثناء مدة الزواج إن حدث زواج أصلاً، وإن لم يتم الزواج قضى شهوته وأنجب له أطفالاً ثم تركها وأطفالها دون التزام مفروض عليه، وأصبحت هي بالخيار، إما أن تدوس على فطرة الأمومة وعاطفة الرحمة بأطفالها فتدفعهم إلى مؤسسات الرعاية، أو أن تتماشى مع الفطرة فتتحمل ضنك الاعتناء بالأطفال غير الشرعيين الذين أنجبتهم بترحيب الحداثة وإفرازاتها.. ففي كلا الحالين تصور حجم الشقاء الذي تقياه المرأة في ظل هذه المنظومة. ولكن التشريع الإسلامي الذي هو وحي رباني أنزل كل شيء منزلته، ووضع الأمور في نصابها، فتعامل مع الرجل حسب طبيعته وبما وهبه الله من قدرات، وحباه من إمكانيات، وألزمه من مسؤوليات.. فأوجب عليه الإنفاق على الزوجة كما على الأولاد، وألزمه العناية وتربية الأولاد في الفترة الأطول من حاجة الولد إلى الرعاية، فكان ذلك عليه من الواجبات ملزماً به ليس له التمتنع ولا الامتناع.. وفي حال تقصيره بشيء من ذلك عاقبه التشريع ذاته بالتعزير وأعطى للزوجة حق التفريق وألزمه بالنفقة والنسب وكل ما إلى ذلك.

وهذا الشرع عامل المرأة وفق قدراتها وبطبيعتها الجسمانية والنفسية، فوضع لها أحكاماً وجعل لها كياناً منفصلاً عن الرجل، فلا تقاس به كما أنه لا يقاس بها، فهي مستقلة بذاتها لها مالها وتجارها وحريتها وحقوقها الكاملة غير المنقوصة، فقد تكون

غنيةً وزوجها فقير ومع ذلك لا تُلْزَمُ بالإِنفاق عليه، وما تدفعه له يكون من قبيل الصدقة والزكاة، فهي مختارة حرة مريدة بذاتها، حقوقها مصانة بذاتها.

ومسألة الميراث من المسائل التي بنيت في الشريعة الإسلامية، ونزل الشارع الحكيم بها من منطلق هذه النظرة المستقلة للرجل وللمرأة، وبمنظور الواجبات على كل واحد منهما لا على من منظور التطوع والصدقات، ومن هنا فليس صحيحاً أن نصيب المرأة من الميراث نصف نصيب الرجل، ففي كثير من الحالات يكون للزوجة أو للأُم أكثر من نصيب المقابل لها من الرجال، فإذا تم القول بالمساواة في هذه الحالات يكون الغبن والظلم وقع على المرأة، وهل يقبل الحدائي الداعي للمساواة بذلك في هذه الحالات الكثيرة؟ ^(١) مع الأخذ بعين الاعتبار أن الرجل هو الملزَمُ بالإِنفاق وتأمين متطلبات الأسرة والحياة.

وصحيح أن الإسلام بشريعته المتقدمة جاء ثورةً على الواقع مما لم يألفه أهل الجاهلية، وكذا كانت المرأة في الجاهلية تعاني من هضم كثير من حقوقها.. ولكن يؤخذ على قراءة الحدائين عدة أمور منها: أن الصورة التي رسمها الحدائي للمرأة الجاهلية بوصفها متاعاً لا قيمة له وما إلى ذلك.. هذا جزء من الصورة وليس الصورة كاملةً تماماً، فكما أن بعض الرجال في ذلك الزمن كانوا مما لا قيمة لهم ولا وزن ويقع عليهم الظلم ويباعون ويشترون وتسيى نساؤهم كما أطفالهم ذكوراً وإناثاً.. فكذلك كان من النساء في الجاهلية من أهل الحسب والنسب والجاه والسلطان، ومن أصحاب الرأي والمشورة والمال من أمثال خديجة بنت خويلد، وهند بنت عتبة، وأم مصعب بن عمير، وغيرهن الكثير.. ممن ملكن المال وكن من أصحاب الجاه والرأي حتى بين الرجال، وهؤلاء ممن شملهن تشريع الإسلام، وأغفل ذكرهن الخطاب الحدائي.

ومنها: أن القراءة التاريخية لأحكام المرأة في الإسلام تؤكد على أنها أحكامٌ نهائية لم تأت مرحلية لتصل إلى غاية لم تتحقق مع انتهاء الوحي ولكنها تحققت في عصرنا، بل ما جاء به الإسلام عند نزول الوحي أو عند تحققها الأول يمثل غاية مراد

(١) منها على سبيل المثال لا الحصر: إذا توفيت امرأة ولها زوج وبنت وأم وشقيق فيكون للبنت نصف التركة ولأبيها الزوج الربع وللجدة أم المتوفاة السدس وللأخ (١٢/١) من التركة وهنا يكون للبنت أكثر من نصيب أيها الذكر.. والأمثلة كثيرة جداً.

الشارع الحكيم وما أراد الوصول إليه انتهاءً؛ وذلك لأن السياق التاريخي يقول بأن الصراع المحتدم بين رسالة الإسلام وبين الشرك إنما كان على مسألة التوحيد؛ أي: في الاعتقاد، وهذا هو محور الصراع، وكانت مسألة التشريعات الجزئية في درجة ثانية، وكانت مسألة المرأة والميراث في درجة رابعة وخامسة.. بمعنى أن ميراث المرأة لم يكن مما يخشاه الإسلام أن يثير الحروب ضده، أو ينفر الناس من الدخول فيه، بل هو باب من أبواب العدل الذي أراد تحقيقه ليوصد مقابله بابًا من الظلم اعتاده الناس وساروا به حتى أصبح من مألوف حياتهم، فلم يداهن الإسلام فيه أحدًا، بل جاء به كاملاً ناصعًا غير مرحلي.

وعلى فرض صحة قراءة الحدائين لأحكام الميراث.. فإذا كان الإسلام في بدايته يخشى امتناع الناس عنه في حال فرض الميراث بالتساوي بين الرجل والمرأة.. فلماذا لم يصل إلى غاية هدفه بإعلان تلك المساواة بعد أن استقر أمره وصار له دولة وله رجال ينافحون عنه؟ فالسياق التاريخي يدل على قدرة التشريع فرض هذه المساواة، وعدم تركها للاجتهاد بعد وفاة النبي ﷺ فتصبح عرضةً للضياع وعدم التحقق بسبب أهواء الناس وأمزجتهم، فالإنسان مفطور على حب التملك وعدم منح ماله دون مقابل؛ لقوله تعالى: ﴿وَتَحِبُّونَ أَمْالَ خِيَا جَمًّا﴾ [الفجر: ٢٠] فإذا كان مقصود الإسلام الوصول إلى المساواة التامة بين المرأة والرجل في الميراث، فإن عدم تصريحه بهذه الغاية وعدم تحقيقه لها في أوج قوته مع امتلاكه لأدوات فرضها يعد تفريطًا وإضاعةً للحقوق وإبقاءً للظالم وإقرارًا للظلم، وهذا بحق الشارع الحكيم صاحب العدل المطلق ممنوع ممتنع، فلزم من ذلك أن هذه الأحكام الثابتة نصًا هي غاية ما أراده الشرع نصًا وأوجده واقعًا وحكمًا.. بل لقد علمت أن الشارع لم يترك شيئًا من أمر الدين إلا وبينه ولم يتركه لأهواء الناس، وما تركه لظروف الزمان والمكان لا يعدو أن يكون في الجزئيات المتأثرة بالظرف الزماني والمكاني وجودًا أو عدمًا أو درجة في التحقق.. ألم تر أنه عندما لم يتمم النبي ﷺ تطهير الجزيرة من الديانات غير الإسلامية مثلاً صرح لأصحابه آخر حياته موكلاً لهم المهمة من بعده بقوله ﷺ: « لا يجتمع في جزيرة العرب دينان » ^(١) فأنفذ المسلمون بعهد عمر هذا المراد.. فكيف

(١) والحديث نصه كما عند الطبراني من حديث عائشة قالت: كان آخر ما عهد رسول الله ﷺ: « لا يترك =

يترك النبي ﷺ التصريح بهذه الغاية في ميراث المرأة دون إيضاح حتى للخاصة إذا كانت غاية الشرع المساواة؟ هذا مما يستبعد.

والإسلام أوجب أحكاماً أشد وقفاً على المجتمع لامست سلوك الإنسان اليومي وحياته الشخصية في بيته، ولكنه يَبَيِّنُهَا وأوضحها ولم يترك أمرها لاجتهاد بشري.. والمرأة التي أوجب الإسلام لها حق الميراث هي الزوجة والأم والبنت والأخت مما يربطها بالرجل الأخ والزوج والأب والابن روابط الرحمة والمودة والعاطفة، مما يجعل أمر إثبات التوريث لها أمراً أيسر من غيره.. فمسألة تحريم الخمر التي احتاجت إلى مراحل لتطبيقها بسبب انغماس المجتمع آنذاك بها، ولكون بعض الفوائد التي أقر بها القرآن فيها ومع ذلك لم ينته التشريع إلا وقد حُرِّمَتْ تماماً، وامتنع الناس عنها حتى في بيوتهم وسرائر أحوالهم.. أفيعقل أن يعالج التنزيل والوحي التشريع مسألة مثل الخمر أو الظهار ولم يتركها للاجتهاد.. بينما يبدأ في مسألة تتعلق بحقوق ما يزيد عن نصف البشر ثم يتركها للاجتهاد؟ هذا لا يستقيم، فالثابت أن مسألة الميراث على الصورة التي بينها الشرع وأثبتتها النصوص والأحكام هي غاية ما أراده الشرع وانتهى إليه فليس للاجتهاد فيها مدخل.

وليست المساواة هي العدل أبداً، بل العدل هو إعطاء كل شيء حقه، فالعدل وضع الأمور في نصابها دون إفراط ولا تفريط.. فإذا كان المشرع هو صاحب العدل المطلق العارف كنه الأشياء بسرائرها وعلاقتها فهو خالقها وموجدتها.. فإنه يمتنع عن الظلم ويكون توزيع الميراث وفق ما حدد هو العدل بذاته، وهو الصالح بعينه للبشر في مطلق أحوالهم، ف (الشريعة عدل كلها).

ومن هنا يتبين بطلان القراءة الحديثة لمسألة مساواة المرأة بالرجل وما يتفرع عنها من مسائل الميراث، وتجدر الإشارة إلى أن المسألة مرتبطة بمنظومة معرفية كاملة قائمة

= في جزيرة العرب دينان « انتهى. أخرجه أحمد: المسند (٢٧٥/٦)، وانظر: الطبراني، سليمان بن أحمد ابن أيوب اللخمي (ت ٢٦٠ هـ)؛ المعجم الأوسط (٣٠٠/١) ح (١٠٦٦)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الفكر - عمان (ط ١)، (١٩٩٩ م). وأخرجه البيهقي في الكبرى من حديث أبي هريرة. انظر: البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨ هـ)؛ السنن الكبرى، كتاب المساقاة / باب المعاملة على النخل بشطر ما يخرج (١٩٠/٦) ح (١١٦٢٩)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ٣)، (٢٠٠٣ م).

على أن أساس هذه الأحكام هو نصوص الوحي ذي المصدر الإلهي.. فلا تؤخذ قضية الميراث بمعزل عن المنظومة الإسلامية مجتمعة، فلا تقرأ الحقوق بمعزل عن الواجبات، ولا تقرأ الموارث بعيداً عن التكليف التي أوجبها رب العالمين على كل فرد من أفراد المنظومة الاجتماعية والأسرية وفق القاعدة الشرعية « الغنم بالغرم ». وما ذكر هنا ينطبق على مسألة تعدد الزوجات ^(١).

- الإسلام منحول من الديانات السابقة عليه وجاء ضمن عملية تطور طبيعي في التاريخ للفكر البشري:

- من المسائل الهامة التي أخضعها الحدائريون للقراءة التاريخية مسألة الإسلام عموماً: فذهب بعضهم إلى القول بأن الإسلام إنما جاء عبر حركة تطور طبيعي في التاريخ العربي المتمثل بحركة الأحناف الباحثين عن الدين الحق وعن الحقيقة، فجاء محمد ﷺ بالإسلام منتحلاً له من الديانات السابقة عليه.. فقد ظهرت حركة الأحناف (وهم جماعة من العقلاء العرب سمّت نفوسهم عن عبادة الأوثان ولم يجنحوا إلى اليهودية أو النصرانية، إنما قالوا بوحداية الله، وكانوا يرون أن الدين عند الله الحنيفية ملة إبراهيم عليه السلام) ^(٢) فكانت ظاهرة الأحناف (حركة دينية ذات طابع متميز قبل الإسلام في قرى الحجاز الثلاث على الأخص، بشر بها في يثرب أبو عامر الراهب، وفي الطائف أمية بن أبي الصلت، أما في مكة فكان لها عدة دعاة منهم زيد ابن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش وكعب بن لؤي بن غالب [وكلهم من أقارب النبي وحول بيت النبوة]، ويرى كثير من الإخباريين أن عبد المطلب الجد المباشر للرسول ﷺ كان منهم) ^(٣).

ليذهب بعضهم للقول بأن الإسلام استقى أحكامه من الجاهلية واستقى التوحيد من حركة الأحناف، بدليل إقرار الإسلام لبعض ما لدى عرب الجاهلية من أحكام

(١) انظر في هذه المسألة ما كتبه أبو زيد: دوائر الخوف (ص ٢٨٧ - ٢٩٠)، وما كتبه جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة (ص ٨٣)، مراجع سابقة.

(٢) عبد الكريم، خليل (١٩٩٧م): الجذور التاريخية للشرعة الإسلامية (ص ٢٨)، سينا للنشر - القاهرة والانتشار العربي - بيروت (ط ٢).

(٣) نفس السابق (ص ٢٧).

ومعارف^(١). بينما ذهب آخرون إلى أن الإسلام منحول من المسيحية وتحديدًا من مسيحية الشام السريانية^(٢)؛ لما رأوه من تشابه بين الإسلام والمسيحية ليفسره بأن النبي ﷺ إنما استقى الإسلام من المسيحية السورية تحديدًا؛ لأنها مكان رحلاته التجارية للخدمة وغيرها.. بينما ذهب آخرون إلى القول بأن الإسلام خليط منحول من الديانات السابقة من الفرس والروم ومن الأمم والديانات المختلفة السابقة عليه؛ لما بينها وبين بعض جزئيات الإسلام من تشابه^(٣).. ثم أخذوا يفسرون كامل أحكام الإسلام على هذه النظرة، وقاموا برفض الأحاديث والروايات والنصوص التي لا تتوافق مع هذا المبدأ، ثم أخذوا بالبحث عما يوافقه ورفض ما يخالفه.

وهذا التشابه أو التطابق بين بعض أحكام الإسلام وجزئياته وبين بعض ما هو ثابت لدى الأمم السابقة والملل المختلفة من مسيحية أو يهودية أو مع بعض أخلاق الجاهلية إنما يمكن تفسيره من وجوه عدة:

- منها: أنه لا يوجد تطابق كامل بين الإسلام الدين - بألف ولام التعريف أي بكل مكوناته - وبين أي ملة أو دين آخر بكل مكوناته، سواء أكان الآخر المسيحية أم الجاهلية أم غيرها.. وهذا ثابت ولا ينكره أحد، مما يعني أن الإسلام غير مطابق تمام المطابقة لدين ما.. وأما القول بأن محمدًا ﷺ إنما انتحله بذكاء أخذًا من كل ديانة جزءًا ليس كلها.. فإن هذا يبطله أن النبي كان أميًا، ولم يخرج من الجزيرة إلا لمدة قصيرة في رحلة أو رحلات للتجارة لا تسمح بالتعلم أو التلمذ أخذًا لدين من الأديان؛ لأن تعلم دين من الأديان يستلزم وقتًا وعلماً وقراءةً تطول على التاجر محدود الوقت.. وهذا جعل من بعضهم رفض أمية النبي ﷺ، وهو قول مرفوض؛ لأن أمية النبي ﷺ ثابتة نصًا وواقعًا.

(١) عبد الكريم خليل: الجذور التاريخية للشرعية الإسلامية (ص ١٤، ١٥)، (ص ٥٢، ٥٣)، (ص ٩٥، ٩٦)، بل جاء كتابه كاملاً لهذه الفكرة فقط.

(٢) انظر: هيكل: حياة محمد (ص ١٢١). تيزيني: النص القرآني (ص ١٤١، ١٤٢ - ١٧١)، وانظر كامل كتاب: هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، مراجع سابقة.

(٣) انظر: بلقزيز: العرب والحداثة (ص ٣٠ - ١٥٣). وانظر: كارل بيكر نقلًا عن إدوارد سعيد: الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق (ص ١٨٥). وانظر: أمين: فجر الإسلام (ص ١٤٤ - ١٤٦)، مراجع سابقة.

- ومنها: أن الإسلام لم يأت رفضاً لكل ما كان دارجاً عليه العرب في الجاهلية قبل الإسلام، بل أقر ما هم عليه من الخير، لذا جاء حديث النبي ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(١)، وهذه الأخلاق الكريمة في الجاهلية التي جاء الإسلام متمماً لها هي ميدان التشابه بين الإسلام وبين بعض أخلاق الجاهلية وأحكامها، وهذا لا يدل بحال على أن الإسلام منحول من الجاهلية، بل جاء ثورةً عليها.

- ومنها: أن التشابه بين الإسلام والمسيحية أو بينه وبين اليهودية.. بسبب أن هذه الديانات السماوية الثلاث إنما جاءت من مصدر واحد وهو الله سبحانه، فيكون التشابه بين الإسلام وبينها هو ما بقي من آثار صحة لدى الديانات السابقة (مسيحية ويهودية) مما لم يتعرض للتحريف، فالإسلام يؤمن بجميع الديانات السماوية وبجميع الأنبياء والمرسلين وليس فقط بالمسيحية واليهودية، والآيات الدالة على وحدة مصدر هذه الديانات في القرآن والسنة كثيرة جداً، بل إن أهل الكتاب من يهود ونصارى يجدون وصف محمد ﷺ موجوداً في كتبهم بشر به أنبياءهم آمريهم باتباعه والدخول في الإسلام، فقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِيْ اِبْرٰهِيْمَ اِنِّىْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ يَّاتِيْ مِنْ بَعْدِي اَسْمُهُ اَسْمٰهُ اَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]، وجاء حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: «والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار»^(٢) لأنه مأمور بديانته باتباع الإسلام واتخاذة ديناً، وكذا فإن المسلم لا يكتمل إيمانه ولا يعد مؤمناً حقيقة إلا بالإيمان برسل الله جميعاً إلى أنبيائه، فالمسلم بذلك يأتي شهيداً للأنبياء يوم القيامة؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَسَطًا لِّنَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] ولقوله تعالى: ﴿هُوَ اَجْتَبٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي

(١) أخرجه الحاكم، محمد بن عبد الله أبو عبد الله النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ): المستدرک على الصحيحين، كتاب دلائل النبوة (٦٧٠/٢) ح (٤٢٢١)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت (ط ١)، (١٩٩٠م)، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وقال الذهبي: على شرط مسلم. وانظر: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري (ت ٤٦٣ هـ): التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٢٥٤/١٦)، تحقيق: مصطفى العلوي، وزارة الأوقاف - المغرب (١٣٨٧ هـ).

(٢) مسلم: الجامع الصحيح مع المنهاج، كتاب الإيمان / باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته (٣٦٣/١) ح (٣٨٤)، مصدر سابق.

الَّذِينَ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَنَكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴿٧٨﴾ [الحج: ٧٨] فالإسلام جاء على ملة إبراهيم حنيفاً لوحدة الرسالات السماوية جميعها، فالتشابه بينه وبين الديانات الأخرى إنما هو من وحدة مصدرها جميعها، فيكون مقدار التوافق هو ما بقي من تلك الديانات سالماً من التحريف والتبديل.. وفي ذلك كفاية دون الاستغراق في نفي التشابه أو وجوده بين بعض جزئيات الإسلام وبين بعض ما هو عند الملل الأخرى السابقة، بل إن محور ما جاء به الإسلام هو (التوحيد) وهو ما لم يكن موجوداً لدى الأمم السابقة المعاصرة لظهور الإسلام وبعثة نبيه محمد ﷺ.

أما حركة الأحناف... فلا يوجد ما ينافي وجود فئة من الناس خرجت عن طيش الجاهلية وظلمها وشركها بحثت عن دين آخر أقرب إلى الصواب، فكان من مجموعة من هؤلاء أن تنصروا واعتنقوا المسيحية، وآخرون اتبعوا ملة إبراهيم عليه السلام.. ولكن لم يأت أحد بدين جديد له كمال الدين ومقوماته، بل لم يقارب أحدهم أن يأتي بشيء يشبه الدين.. فيمكن قراءة حركة الأحناف على أنها تشير إلى أن الواقع المعاش استلزم بعثة محمد ﷺ، فلقد آن أوانه، ودليل ذلك خروج عدد من النصارى بحثاً عن الدين الجديد وعن النبي الجديد الذي خبر بعثته في كتبهم، وأوان بعثته قد حان حسب ما درسوه في أديانهم.

فهذه الحركة لا تطعن في الإسلام ولا يقرأ الإسلام أنه نتيجة من نتائجهما، فالإسلام دين كامل عظيم مصدره الوحي الرباني، أقر ما عليه الآخرون من الخير والصالح - وهي في مسائل جزئية فرعية - وأتى بالجديد الغائب عن حياة الناس، وكان هذا من صميم الدعوة وأساس الاعتقاد مع الجدة في المسائل الجزئية والتفاصيل الدقيقة.. فهو دين مصدره الله ومنشئه رب العباد، والإيمان به واجب... « فلو كان موسى حيًا ما وسعه إلا أن يتبعني » فيما روي عن رسول الله ﷺ^(١).

في ختام هذا المبحث...

أكتفي بذكر هذين المثالين اللذين تم إثباتهما من مجموعة أخرى من الأمثلة فيها تنوع استخدامات الحدائين العرب للقراءة التاريخية في نقد النصوص مثل

(١) حديث ضعيف أخرجه أحمد: المسند (٣٨٧/٣)، مصدر سابق.

قراءتهم لمسألة الربا، ونزول الوحي على محمد ﷺ، ومسألة تطبيق النبي ﷺ للجزية وغيرها مما تم حذفه اختصارًا، فهو بحاجة إلى دراسة مستقلة ومؤلف برأسه، فالتاريخية من أكثر ما تعلق به الحداثي في نقده للموروث.

ومما سبق عرضه في هذا المبحث يظهر تجلي عظمة الخالق سبحانه في حفظه لكتابه وشرعه، وذلك بتغيب تاريخ نزول الآيات عن الناس وعدم نقل الصحابة لمن بعدهم زمن نزول كل آية، ولا سبب ورود كل حديث، فيكون هذا مما استأثر الله بعلمه ليبقى إعجاز القرآن بنظمه وهيئته التي أرادها الله لكتابه، فهو الكتاب المعجز بهيئته تلك، وحسب النسق الذي ثبت في المصحف.. وتبقى محاولات من تكلف بإعادة ترتيب آيات وسور القرآن وفق زمن نزولها محاولات فاشلة؛ لأنه لم يثبت نقل صريح صحيح يحدد وقت نزول كل آية من القرآن، وذلك لحكمة يعلمها الله، ولتبقى السنة حجة تشريعية ووحياً ربانياً صالحاً لكل زمان ومكان.. ليبقى الإسلام بنصوصه صالحاً لمطلق الزمان والمكان، لتكون العبرة بعموم ألفاظه لا بخصوص أسبابها ولا بخصوصية تاريخ نزولها أو ورودها، فمعظم الآيات والسور القرآنية وكثير من الأحاديث النبوية أسباب ورودها غير معروف، وتاريخ نزولها غير محدد، مما أوقع الحداثي بالتخبط في هذا الباب وأبعده من التوفيق والسداد في كثير من أعماله في هذا الصدد.



الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ

التأويل والهرمينيوطيقا للسنّة والنص عمومًا... مداه وحدوده

لعل الباحث لا يجانب الصواب إذا ذهب إلى أن التأويل الباب الأوسع الذي ولجه الحدائي ليعمل أدواته في الفكر الإسلامي، وقد لا يجانب الصواب مرةً أخرى إذا قال بأن التأويل هو أساس المناهج النقدية التي اتخذها الحدائي أداةً له لنقد السنّة والتراث عمومًا ليصار إلى نقض النص وإقصائه، فإذا أشهر الإسلامي سيف النص في وجه الحدائي، أشهر له الأخير سيف التأويل، فـ (إذا صح افتراضنا أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص، يصح أيضًا أن نقول إنها حضارة التأويل، وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص)^(١) فكان التأويل بصفته منهجًا لقراءة النص وفهمه أساس ظهور المناهج الحدائية لقراءة النص ونقده.

وقد أخذ الحدائي مبدأ التأويل وأجرى عليه عملياته التحليلية، ثم أعاد تركيبه من جديد ليخرج بمناهج جديدة أخذت من التأويل الإسلامي اسمه وغيرت المضمون كليّةً، لينتقل من محاولة للفهم وإزالة اللبس إلى منهج لإقصاء النص ونفيه فيما بات يعرف بـ (الهرمينيوطيقا) وما أفرزته من أدوات نقدية استقاها الحدائي العربي من مصدره الغربي دون إعمال فكر أو مساهمة في تكوين المنهج، وأخذ القيام بدوره بتطبيق هذه المناهج على ذاته وعلى تراثه الخاص.

مع التذكير هنا بأن الحدائي تعامل مع النصوص الدينية من قرآن وسنة على أنها نصوص لغوية بحتة، فما دام (النص هو ظهور لأفق لغوي يمتد إلى أفق القارئ، فإن حوارًا على مستوى القراءة / الكتابة ينشأ بين النص والقارئ على اعتبار أن كليهما يمتلك شروط الحياة والكيونة » .. وأن التأويل يحتوي دائمًا على إحالة مهمة.. »^(٢) ،

(١) أبو زيد: مفهوم النص (ص ٢١٩)، مرجع سابق.

(٢) غادير: verritcet method (ص ٣٩٣).

وبهذا المعنى فقط يصبح النص حيًّا.. (١)، وعلى هذا الأساس مارس الحدائي التأويل وطبقه على النصوص والأحكام والأشياء كلها.

مفهوم « التأويل »:

إذا كان التأويل في المفهوم الإسلامي هو: إخراج اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى آخر خفي لقرينة، أو هو بتعبير ابن رشد (إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي) (٢)، فهو عملية يلجأ إليها لقراءة بعض النصوص ليس كلها لحل تعارض ظاهري بينها وبين ثابت غيرها، بحيث يكون المعنى الذي تشكل بعد التأويل مما تدل عليه القرينة وتقبله اللغة في معهود خطابها.

والتأويل منهج اتبعه الإسلاميون إعمالاً للنص وحفاظاً عليه؛ لئلا يستبعد لسوء فهم ظاهري له لا يقتضيه المقام وغير مراد للشارع الحكيم، فيكون منشأ هذا التعارض سوء فهم للنص حملاً له على ظاهره، ويكون الصواب حملة على المعنى المراد غير الظاهر، ف (نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان مخالفة ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن.. واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول) (٣) فالتأويل في الإسلام عملية للتوفيق بين النصوص لإزالة التعارض المتوهم إعمالاً للنص وللحقيقة المتعارض معها، سواء كانت نصاً ثابتاً أو حقيقة علمية أو عقلاً صريحاً.

وقد قرأ بعض الحدائين التأويل الإسلامي بأنه (عملية سياسية أو قل: ممارسة للسياسة بواسطة الدين، لغته وأحكامه... فإن التأويل للنصوص الدينية.. كان هو الوسيلة الاجتماعية التي تمارس بها السياسة فكرياً وأيديولوجياً) (٤) وهي قراءة لا تستقيم؛ لأن الكلام العربي بما يحتويه من مجاز واستعارة وكناية وغيرها من

(١) ناصر: اللغة والتأويل (ص ٤٧، ٤٨)، مرجع سابق.

(٢) ابن رشد: فصل المقال (ص ٩٧)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق (ص ٩٨).

(٤) الجابري: مقدمة كتاب فصل المقال لابن رشد (ص ٧٦)، مرجع سابق.

أساليب البيان التي تعرف من خلال التأويل معهودة في خطاب العرب من قبل الإسلام؛ أي: منذ الجاهلية الأولى.

والتأويل في الإسلام يتم وفق منهج محدد يربط بين منطوق الكلام وبين مفهومه بعد التأويل، فهو (استنباط دلالة التراكيب مما تتضمنه من حذف وإظهار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز.. إلخ) ^(١) ولكن هذا المنهج العربي الإسلامي في صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى غير ظاهر بحدود وضوابط مقيدة للفهم لم يرق للحدائي ولم ير فيه بغيته، فأنتجت الحداثة ابتداءً من الغرب مفهوماً آخر هو (الهرمينوطيقا) فأصبح (هناك نظريتان.. أولاً: نظرية علم البلاغة التقليدي التي اقتصرت كما نعلم على تعريف المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية.. وهناك النظرية الحديثة للمجاز وهي لا ترسم حدوداً قاطعةً إلى مثل هذا الحد بين الواقعي والمجازي، إنما هي تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب وتشكيلها) ^(٢) فللمجاز في المفهوم الحدائي دور محوري وللباطن دور أساسي يفوق دور الظاهر فلا غرابة فهذا التأويل هو أساس الأدوات الحداثية وعليه بنى مناهجه.

فانتقل الحدائي من التأويل العربي إلى القول بأن اللغة نظام (سيميائي) أي: مجموعة من الدلالات الرمزية على الأشياء، فهي بحاجة إلى تأويل دائم من قبل القارئ ما دام يتعامل مع بنية تراكيبية من الرموز المتداخلة مكونة نصاً، ف (النص هو قبل كل شيء بنية (تركيبية) من العلاقات اللغوية، وهو « الحاوي الشكلي » حسب رولان بارت، وهذه البنية هي في الوقت ذاته دالة) ^(٣) أي: مجموعة من الرموز الدالة على المعاني.

فمما ينبغي ملاحظته وفق السيميائية هو (أن ممارسة النص هي ممارسة سيميائية بالدرجة الأولى؛ لأن الاهتمام بالنص والاعتناء بتحليله يجرنا إلى فحص مكوناته السيميائية؛ أي: أدواته الأساسية التي هي اللغة باعتبارها نظاماً من العلامات و « أجرومية »

(١) أبو زيد: الخطاب والتأويل (ص ١٧٦)، مرجع سابق.

(٢) أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر (ص ٨٩)، مرجع سابق.

(٣) خمري: نظرية النص (ص ٢٤١)، مرجع سابق.

من الرموز (١) مما يعني أن اللغة نظام من الرموز لا تدل على الحقائق وعلى ذوات الأشياء بقدر ما تدل على معاني يفهمها القارئ المؤول، ومن هنا فإن التأويل يشمل غالبية النصوص سوى القليل النادر الذي يدل منطوقه على المعنى مباشرة دون حاجة إلى تفكيك رموزه وتحديد مفاهيمه.. لينتقل الحدائي إلى إنتاج منهج آخر للقراءة والنقد معًا هو (الهرمينيوطيقا) ليضع لها مفهومًا خاصًا ينبنى على السابق ويضيف عليه.

مفهوم « الهرمينيوطيقا »:

انتقل الحدائيون بالمدرسة التأويلية للنصوص للوصول إلى مفهوم آخر أو ممارسة مختلفة لتأويل النص وفهمه فيما بات يعرف بالهرمينيوطيقا والتي عرفت بأنها (نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص، هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص) (٢)، وذلك بالنظر إليها (كمتأمل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص، ولكن تميزت الهرمينيوطيقا هنا بكونها فلسفية، فلأنها ارتبطت في بدايتها بتفسير وتأويل النصوص الدينية (الإنجيل) (٣) فهي عملية تأويلية في الأساس، ولكنها اختلفت عن التأويل بالنظر إليها على أنها (جهد من أجل تحرير ما تجمده الكتابة وتوقف تاريخه، من أجل إحالة إجابات الكتابة إلى أسئلة التاريخ أنها تحيي ما يموت في الوجود بفعل نسيان الذات ليأخذ ماهيته وزمنيته، إنها.. النشاط الفلسفي الأكثر قدرة على توليد المفاهيم بواسطة نخر العتامة التي تلف اللغة الحاملة للوحي ومعانيه) (٤) أي: إنها منهج لا يقوم على الأسس التي يقوم عليها التأويل، بل هي محاولة استنطاق النص ومحاولة قراءته وفق تاريخه واستخراج المسكوت عنه فيه.. إنها منهج يختلف مضمونًا كليًا عن التأويل العربي الإسلامي.

وذلك لأن الحدائي وفق الهرمينيوطيقا يتعامل مع النص بوصفه لغويًا، فتكون العملية التأويلية الهرمينيوطيقية هي عملية (فحص النصوص داخليًا وربطها بسياقها العام خارجيًا، وأنه يطمح من التأويل إلى درجة العالمية.. إنه يتجاوز التصور الكلاسيكي لفهم النصوص.. إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسلوكيات الفردية والأحداث

(١) خمري: نظرية النص (ص ٣٦٤).

(٢) ناصر: اللغة والتأويل (ص ١٩)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق (ص ٢٠٥).

(٤) نفس السابق.

التاريخية.. هو أن يحل المؤول محل المؤلف ويعيش ذهنياً التجارب والأفكار نفسها التي كانت سبباً في ميلاد هذا النص.. ليدرك لحظة انبثاق المعنى (١)، فهي (فن تأويل النصوص.. ببيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية والبحث عن حقائق مصغرة من النصوص وربما المطموسة لاعتبارات تاريخية وأيدولوجية) (٢)، فهي إطار للمتواري خلف النص، وللشيء الذي يحاول النص إقصاءه أو تغييب ظهوره ودره خلف بنيته التركيبية.

وكانت هذه النظرة إلى وظيفة الهرمينيوطيقا ومفهومها اعتماداً على النظرة إلى النص على أنه عملية حجب، فهو نص (مُلتَوٍ حينما لا يهم المؤلف أن يكون مفهوماً، أو حينما يكتب لجمهور يمكنه أن يفهم تلميحاته ومضمراته أو لمريدين (دينيين أو أدباء) ينبغي عليهم أن يفهموا رموزه ومجازاته، وهذا هو الشأن في النصوص الدينية.. لهذا فإن إدراك وتحديد المعنى المختبئ في النصوص كان يشغل دائماً مكانة عظيمة في نظرية الهرمينيوطيقا (٣)؛ وذلك لأن النص الإسلامي - حسب الحدائين العرب - (ليس معطى ثابتاً محدداً سلفاً، بل هو.. معنى في حالة من التوتر الدائم تتوقف على سياق المفسر وحاله من جهة، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى) (٤).

وبهذا فإن الهرمينيوطيقا عملية إعادة (إنتاج علم آخر للمعنى حيث يشكل النص مفتاحاً له من خلال رموزه ومعانيه المزدوجة التي تعطي كنقطة تفصل بين عالم النص المؤلف وعالم النص المؤول، وتعد كل قراءة تأويلاً لأنها... تقضي على الكتابة لتقيم عالم النص على الذات والوعي) (٥) أي أن دور النص يكمن في فتح الباب لولوج علم المعاني ليجر فيها المؤول ليقول ما يشاء حسب ما يتبادر إلى نفسه وعقله من معاني ومفاهيم لا يشترط ارتباطها بمنطوق النص.

(١) الزين: تأويلات وتفكيكات (ص ٣٣، ٣٤)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (ص ٢٩).

(٣) لانجلوا وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية (ص ١١٨)، مرجع سابق.

(٤) أبو زيد: فلسفة التأويل (ص ٣٩٣)، مرجع سابق.

(٥) ناصر: اللغة والتأويل (ص ٢١، ٢٢)، مرجع سابق.

لتقييم الهرمينيوطيقا جميع المناهج على أساسها من البنيوية والتاريخية تنتهي نهاية التحليل إلى التفكيكية، فعلينا (أن نتعامل مع القرآن والحديث المحمدي في صيغتها القولية الشفهية وكأنهما نصان نصصا قبل أن يدخل حيز المعارك الكبرى والصغرى التي قامت في سياق تنصيصهما؛ أي كتابتهما)^(١) وذلك لجعل النص (المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي.. ومن جهة أخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصراً لنا ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولة.. معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الأمر الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها.. جعل المقروء معاصراً لنفسه معناه فصله عنا.. وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا)^(٢) من جهة الفهم والإدراك لا من جهة التطبيق والأعمال.

ويمكن إجمال القول بأن الهرمينيوطيقا منهج يتعامل مع النصوص بوصفها نصوصاً لغوية تقوم على الخداع والالتواء، وتخفي من المعاني غير ما تظهر، فاللغة عبارة عن رموز أو معطيات لتصوير الأمور، فليست معطيات حقيقية ثابتة ولا نهائية.. فالهرمينيوطيقا تبحث في الأداة التي تتوسط بين الدال من ألفاظ النص وتراكيبه (الظواهر) وبين المعرفة (المدلول) وهو مخفي خلف بناء النص؛ أي: تبحث في اللغة وقدرتها وآلية توصيلها للمعرفة إلى أفهام الإنسان وعقله، من خلال قراءة المحجوب والمستور خلف النص وهي نهاية التحليل محاولة لإعطاء أجوبة وهي تصورات مفتوحة لكل مطلع وقارئ، وهي محاولة لفتح النص أمام تعدد القراءة وأمام تنوع القراء ليفهم كل قارئ من النص ما يشاء.. والمرجعية الوحيدة في الفهم هي ما يتبادر إلى ذهن القارئ لتؤول الهرمينيوطيقا إلى القراءة التفكيكية آخر إنتاجات الحداثة من المناهج النقدية ونظريات القراءة.. لتتزع القداسة عن النصوص ولتتزع النص عن التطبيق بتعويم المعنى وفتح آفاق القراءة، فلا يعد بالإمكان القبض على المراد من النص وتنتفي الحقيقة فلا ثابت ولا مقدس.

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ٤٩)، مرجع سابق.

(٢) الجابري: نحن والفراث (ص ١٦)، مرجع سابق.

نشأة الهرمينيوطيقا ومنطلقاتها:

نشأ علم التأويل في الإسلام، ومورست القراءة التأويلية للنصوص لمحاولة فهمها وإزالة التعارض بينها وبين الحقائق الثابتة نقلاً أو عقلاً منذ عهد مبكر في الإسلام، بل عدوا اجتهدات عمر بن الخطاب بتوقيف بعض الأحكام أول عملية تأويل واسعة النطاق وجريئة تمت على النص في الإسلام.. وقد اختلفت مواقف المسلمين من العملية التأويلية بين مضيّق لها وآخر يتوسع فيها، وذلك باختلاف النظر إلى النص وتحديد محكمه من متشابهه، ظاهره من مجمله.. فبينما توسع المعتزلة بتأويل النص بدعوى تعارضه مع العقل، ضيقه أهل السنة وجعلوا مناط التأويل القرائن، ذاهبين إلى عدم اللجوء إليه إلا عند الضرورة والحاجة، مع تمايز المذاهب داخل الفرق نفسها في أعمال التأويل على النص من عدمه.. ولكن بقي التأويل منهجاً لفهم النص ولقراءته لا لنقده قبولاً ورفضاً، وبقي كذلك منهج لإعمال النص وتفاعله مع الواقع لا لتعطيله وإقصائه عن الحياة، كما آل الأمر بالنسبة إلى الهرمينيوطيقا.

بينما (نشأ علم «الهرمينيوطيقا» الذي طور التأويل من حيث كونه منهجاً من المناهج إلى علم موضوعي يتناول المعارف - على تنوعها - بهدف التحقق من مصداقيتها من جانب، وتفسيرها من جانب آخر) ^(١) فاستحالت الهرمينيوطيقا منهجاً نقدياً يسعى إلى إثبات النص أو نفيه، ولم يقتصر على قراءة النص وفهمه، حيث (بدأ مصطلحاً لاهوتياً كمنهج لتفسير نصوص الكتاب المقدس ذات الطابع «المتيني» [أي الغيبي] الذي يحتمل التأويل، ثم جرى توظيفه في مجال علم النفس الارتقائي.. إلى أن صار منهجاً - بل علماً - لتفسير النصوص الفلسفية بتعقيداتها التي تنم عن رؤى مبدعيها، ثم توسع مفهوم المصطلح ليصبح علماً مكتملاً في الفهم لتفسير ظواهر العلوم الاجتماعية والإنسانية، من خلال لغة نصوصها والغوص وراء دلالاتها المستترة والمستنبطة) ^(٢) وهكذا أصبح علماً نقدياً يمارس سطوته على النصوص عموماً.

وقد انطلقوا للقول بالهرمينيوطيقا من منطلق أن اللغة في تطور مستمر مما يعني استحالة القبض على المعنى والوقوف على الحقائق، وبأن النص مُلْتَوٍ بطبعه يحجب من

(١) إسماعيل: في تأويل التاريخ والتراث (ص ١١)، مرجع سابق.

(٢) إسماعيل: في نقد حوار المشرق والمغرب (ص ٧٤)، مرجع سابق.

الحقائق والمعاني أكثر مما يظهر، فهو قائم على الحجب، وبأن المفاهيم تتغير بتغير السياق التاريخي، وهذا يستلزم اتباع منهج الهرمينيوطيقا للوقوف على الحقيقة من النص الذي (قد يكون استعمل بعض التعبيرات بمعنى مُلْتَوٍ، وهذا يقع لعدة أسباب متباينة كل التباين: المثل أو الرمز، الفكاهة والتمويه، ففي كل هذه الأحوال ينبغي أن ننفذ من خلال المعنى الحرفي إلى المعنى الحقيقي) ^(١). ومما استندوا إليه أيضًا أنهم رأوا قبول النص للأقوال المتناقضة واتساعه ليشمل كل الخلافات، فكل فرقة تجد فيه ضالتها، فهو نص متسع ومتنوع ^(٢) (الأمر الذي يجعل النص الإسلامي فضاء لتعدد المعاني والأصول أو لاختلاف الصيغ والأنماط أو لتعارض القواعد والأحكام) ^(٣) ومن هنا فإن النص متعدد المعاني مما لا يمكن الـ (وصول إلى النصوص الأصلية على الوجه الذي أنشأها به أصحابها، ولا على الوجه الذي أدركها به المعاصرون لها؛ أي السلف) ^(٤) مما يقتضي القراءة الهرمينيوطيقية.

ولا يتم ذلك (إلا عبر إعادة خلخلة اللغة واستعادة زمن إنشائها؛ أي: محاولة إخراجها وحشرها وبعثها، وإن كانت اللغة هي ما ابتدئ به الخلق، فإن التأويل هو ما يبتدى به البعث والمعاد، فالتأويل عودة إلى خلقية اللغة وبعثية معانيها) ^(٥) أي: من خلال جعل النص معاصرًا لنفسه بتفكيكه، ثم لنجعله معاصرًا لنا من خلال فهمه وفهم طريقة تشكله وقراءة ما يخفيه من أيديولوجيا ومعانٍ.. وذلك من خلال القراءة الباطنية للنص التي هي أقرب إلى القراءة الصوفية في شطحاتها البعيدة.. وبهذه القراءة الهرمينيوطيقية يمكن قلب الموازين والنظام الفكري القائم عليه الفكر الإسلامي ^(٦) وهذا هدف الحدائي من القراءة الهرمينيوطيقية، وما انبنى عليها من قراءات وما أسسته من مناهج نقدية وفكرية.. تهدف جميعها إلى إقصاء الفكر الإسلامي، ونزع القداسة عن النصوص ورفض أي وجود للحقيقة من أي نوع.

(١) لانجلوا وسينويوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية (ص ١١٧)، مرجع سابق.

(٢) انظر: حرب: نقد الحقيقة (ص ٤٧)، مرجع سابق.

(٣) حرب: الأختام الأصولية (ص ٤٧)، مرجع سابق.

(٤) عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل (ص ١٠١)، مرجع سابق.

(٥) ناصر: اللغة والتأويل (ص ٩٦)، مرجع سابق.

(٦) انظر: تيزيني: النص القرآني (ص ٢٥٠ - ٢٥٣، ٢٥٤ - ٢٩٨)، مرجع سابق.

التأويل أو التعطيل بدليل اجتهادات عمر بن الخطاب ؓ:

ومما استدل به القائلون بالتأويل الهرمينيوطيقي وتعطيل النصوص اجتهادات عمر ابن الخطاب ؓ عندما أوقف قطع يد السارق عام الرمادة، وأوقف سهم المؤلفة قلوبهم، ولم يوزع أرض السواد في العراق على الفاتحين، فهو دليل على تعطيله للنصوص أو أنه إنما قرأها قراءةً تاريخيةً، ف (الحقيقة أن عمر بن الخطاب لم يعطل الحدود أو النصوص ولكنه وجد أن سياقها الذي كانت تأخذ منه معناها غير موجود، وبالتالي فلا مجال للتطبيق مع عدم توفر أركان التطبيق) ^(١) أي أن عمر قرأ هذه النصوص وفق سياقها التاريخي فرأى أنها غير صالحة لزمانه وإن كانت صالحة لزمان سابق حين نزولها.

بينما رأى آخرون في فعله ؓ تأويلاً للنصوص أدى نهاية الأمر إلى تعطيلها بناءً على قراءته التأويلية لها ^(٢)، وإن تعددت هذه التفسيرات التأويلية لفعل عمر، هل هي نظراً منه لروح الإسلام؟ أم مراعاةً للواقع وتغير الظروف؟ أو غيرها من التفسيرات التي تلتقي بالقول تعطيل عمر للنص متأولاً له.

وقد بين علماء الإسلام اجتهادات عمر وأشبعوها بحثاً ودراسةً ليخلصوا إلى نتيجة مؤداها أن عمر بن الخطاب ؓ لم يعطل النص، ولكنه رأى أن الأسباب الموجبة لتطبيقه لم تعد موجودةً أو لم تتحقق في وقت بعينه، فمثلاً سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة أوقفه عمر بن الخطاب؛ لأنه لم يعد هناك مؤلفة قلوبهم، فهم إما أصبحوا مسلمين وحسن إسلامهم، فإن كانوا فقراء أخذوا من الزكاة بكونهم فقراء، وإن لم يكونوا كذلك فليس لهم من مال الزكاة، وإما إنهم بقوا غير مسلمين، فبعد أن قويت شوكة الإسلام لم يعد بحاجة إلى استمالتهم.. ومتى وجد المسلمون حاجةً إلى الدفع من مال الزكاة للبعض ممن يريد تأليف قلوبهم، فإن هذا السهم موجود.. ففعل عمر هو توقيف مؤقت؛ لأن أسباب الإنفاذ لم تعد متوفرةً مع عدم تعطيل النص أبداً أو حذفه أو إلغائه نهائياً، بل متى وجد الحاجة إليه أنفذه ^(٣).

(١) الحمد: السياسة بين الحلال والحرام (ص ٣٦)، مرجع سابق.

(٢) انظر: أبو زيد: مفهوم النص (ص ١٠٤، ١٠٥)، وانظر: البنا: نحو فقه جديد (١١٥/٣، ١١٦)، والبنا: الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة (ص ٨٠)، والبنا: روح الإسلام (ص ١٣٨)، مراجع سابقة.

(٣) انظر: القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (ص ١٠٤ - ١٠٧)، مرجع سابق.

أما فعله ﷺ بإيقاف حد السرقة عام الرمادة (فالحقيقة أن عمر لم يوقف حدًا استوفى شروطه فوجبت إقامته، بل كان عمر ممن يرى أن الحدود تسقط بالشبهات.. والمذاهب كلها تسقط الحد بالشبهة، وأعتقد أن عمر رأى وجود المجاعة العامة وظنه شبهة عامةً جديرةً بأن توقف الحد؛ إذ الغالب ألا يسرق السارق في هذا الظرف إلا في الحاجة)^(١) بل يمكن قراءة فعل عمر هذا من عدم تطبيقه حد السرقة على السارق عام الرمادة بأنه إعمال للنص كاملاً ليس فيه تأويل ولا تعطيل؛ وذلك لأنه أعمل نصًا وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦] فإذا خاف الإنسان على نفسه الموت جوعًا أو عطشًا جاز له أن يأكل مما حرم الله كالحم الخنزير أو غيره بقدر ما يحافظ على حياته.. فالإسلام جاء لحفظ الضروريات الخمس، والذي سرق إنما كان الفعل عام الرمادة؛ أي عام فيه قحط ولم يجد السارق ما يقيم به أودّه، فسرق للحفاظ على حياته وحياة من يعول لا للاستزادة من المال ولا طلبًا للكسب السريع.. وهنا يبطل إقامة الحد عليه؛ لأن فعله إنما هو حفظ لإحدى الضروريات الخمس مما تجوز فيه بما يحرم وبقدر ما يحافظ على حياته.. وهكذا كان فعل عمر، فاستلزم الحكم الذي يناسبه إعمالاً للنص مقابل نص آخر، فليس في فعل عمر ﷺ تعطيل، بل ليس فيه تأويل، وإنما إعمال للنص في موضعه، فالحال حال طوارئ لا ظرف اعتيادي.

أما عدم توزيع أرض السواد على الفاتحين، فقد ذكر ابن قدامة أن (قسمة النبي ﷺ خير كان في بدء الإسلام وشدة الحاجة فكانت المصلحة فيه، وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض، فكان هو الواجب)^(٢) ومن جهة أخرى فإن عمر لم يخرج (عن النص القرآني أو يبطله كما زعم زاعمون وهو قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١] ولكنه خص النص بالمنقولات التي يمكن أن تغنم وتحاز بالفعل)^(٣) دون الأموال غير المنقولة التي لا تنتقل إلى حيز مالكها فعلاً.. وبناءً عليه فإن عمر لم يعطل

(١) القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (ص ١٠٧، ١٠٨).

(٢) ابن قدامة: المغني (٣٠٨/٢). نقلًا عن القرضاوي: دراسة في فقه المقاصد (ص ١٧٣)، سابق.

(٣) القرضاوي: دراسة في فقه المقاصد (ص ١٧٣)، سابق.

النص، وإنما خصصه لبعض أجزائه مراعاةً للمصلحة وتحفيزاً للجند على الاستمرار في الجهاد؛ لئلا يركنوا إلى الأرض زراعةً وعملاً فيشتغلوا بالزرع ويتركوا الجهاد، فيتحقق ما حذر منه رسول الأنام ﷺ بقوله: « إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم » ^(١)، ففعله ﷺ إعمالاً للنص مع تقدير للمصلحة، فخصص النص ببعض أجزائه مما لا يعد تعطيلاً ولا خروجاً عن النص أبداً.

وكذا فعل عثمان بن عفان عندما جمع ضالة الإبل في بيت المال حتى ينشدها صاحبها فيعطى إياها، مع ورود النص بنهي النبي ﷺ عن التعرض لضالة الإبل أو أخذها والتقاطها، ولكن عثمان ﷺ فعل ما يخالف ظاهر النص مراعاةً لحال الناس وما طرأ عليهم من تغير في الأحوال مما خشي معه من ضياع الأموال (فأجاز التقاطها والتعريف بها ثم تباع ويحفظ ثمنها لصاحبها، فإذا جاء أخذه.. والحق أن عثمان نظر إلى مقاصد الشريعة في الحفاظ على أموال الناس، ففعل ما هو الأصح في زمنه كما فعل الرسول ما هو الأصح في زمنه) ^(٢).

ويمكن القول بأن فعل النبي ﷺ إقرار لما كان عليه الأمر عند العرب مع زيادة بحفظ الأموال وعدم جواز أخذها؛ أي التقاطها، ولا تصبح حلالاً لمن التقطها، مع مراعاة أن الحياة كانت محدودةً في دولة المدينة من حيث عدد المسلمين، وتشعب الأعراق والأجناس ونحوه.. بينما زمن عثمان تنوعت مناحي الحياة وأصبحت تميل إلى التعقيد أكثر، وازداد عدد رعايا الدولة الإسلامية، خاصةً مع انتشار الإسلام واتساع رقعته بالفتوحات.. ما يعني أن الإبل الضالة أصبحت مآلاً معرضاً للفقدان أو النفوق.. فحافظ عثمان ﷺ على العلة من الحكم (النص) وهي حفظ المال، ولكن اختلف الأسلوب أو الطريقة، ففي فعله هذا تأويل ولكنه تأويل منضبط بمراعاة السببية (أي سبب الحكم وعلة)، فالعلاقة بين المعنى الظاهر والمعنى المجازي علاقة السببية أو العلة، وهذا يخالف المنهج الهرمينيوطيقي فلا يصح استدلالهم به.

وهذا الاستدلال يدفع إلى الوقوف على ضوابط التأويل وضوابط الهرمينيوطيقا.

(١) انظر: الألباني: السلسلة الصحيحة (١٠/١)، سابق.

(٢) القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة (ص ١٧٣)، مرجع سابق.

ضوابط التأويل ومحددات الهرمينيوطيقا:

المنهج الإسلامي في تأويل النصوص يقوم على ضوابط محددة قد أوسعها علماء الإسلام من أصوليين وبيانين ومفسرين بحثًا، ولكن يجدر التنويه على بعض الضوابط في هذا المقام قد تمثل جوهر الفرق بين التأويل الإسلامي للنص وبين الهرمينيوطيقا الحدائية للنص نفسه وهي:

الضابط الأول: أن التأويل الإسلامي لم يخضع جميع النصوص للتأويل؛ أي: لم يقل إن جميع النصوص قابلة للتأويل؛ لذا فقد فرق بين ثلاثة أصناف للنص من حيث قابليته للتأويل هي: صنف اتفق أهل التأويل على وجوب تأويله مثل آية الاستواء، ونزول الله إلى السماء الدنيا.. وصنف ثانٍ اتفق العلماء على عدم جواز تأويله مثل النصوص التي تتحدث عن أصول الإسلام.. وصنف ثالث متردد بين الصنفين السابقين^(١).. والذي يهم في هذا المقام ليس الخوض في صحة هذه التصنيفات أو كیفيتها وما إلى ذلك.. ولكن المراد هو أن ليس جميع النصوص في الإسلام قابلة للتأويل، ولا يخضعها المسلمون للتأويل حتى عند غلاة الصوفية.

والضابط الثاني: لعملية التأويل الإسلامي المعتبر هو وجوب أن يرتبط المعنى المؤول إليه النص مع النص ذاته بعلاقة من العلاقات، فلا يقبل التأويل إن لم يكن له ما يسوغه في اللغة؛ أي: إن من شروط التأويل مراعاة (معهود العرب في خطابها) فلا يقبل الكلام أو التأويل بلا دليل.

والضابط الثالث: في هذا المقام هو: وجوب توفر شروط لمن يقوم بعملية التأويل، فلا يقبل التأويل من أي شخص، بل لا بد أن يكون المؤول تتوفر فيه صفات تؤهله للقيام بهذه العملية، مثل أن يكون عالماً باللغة وبمعهود العرب في خطابها، وأن يكون عالماً بالتنزيل أو بالنصوص ويعلم ناسخها من منسوخها، ومتقدمها من متأخرها، وخاصها من عامها.. لئلا يؤول نصًّا ليس ينبغي تأويله.. وغيرها من الشروط التي لا تفتح باب التأويل على مصراعيه أمام كل من أراد (فالخطأ في الشرع على ضربين: إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء.. ولا يعذر فيه من ليس من

(١) انظر: ابن رشد: فصل المقال (ص ١١١ - ١١٦، ١١٧)، مرجع سابق.

أهل ذلك الشأن، وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة.. وهذا مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوت وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي (١) وهذا مما لم يرق للحدثيين وفسروه بأنه (عدم إفشاء التأويل للجمهور ليس له من معنى آخر غير شجب ممارسة السياسة في الدين) (٢).

ومن المحترزات التي وضعوها للتأويل هو عدم إفشاء التأويلات أو نشرها إلى الجميع أو إلى العامة ممن قد يفسد عليهم دينهم لما تخاطبهم بما لا تطيق عقولهم، فيكون لهم فتنة وفساد في الدين، وهذا ما أخذ على بعض تأويلات المعتزلة لبعض النصوص وإفشائها للعامة.

ومما بحث في هذا المقام هو متى يلجأ إلى التأويل؟ بمعنى أن التأويل في الإسلام ليس ممارسة للعبة الكتابة والحجب، ولا لهواية قراءة المستور والمتواري.. إنما جاء التأويل لحاجة، وهذا يعني أن الأصل في فهم النص وقراءته حمله على ظاهره إلا لقرينة تقتضي استبعاد المعنى الظاهر إلى معنى آخر غير ظاهر من منطوق النص، فالأصل في الشريعة (أن يعتمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده، ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً إلا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه؛ أعني ظهوراً مشتركاً للجميع) (٣) أي: يتم اللجوء إلى التأويل فقط عند الحاجة المعتبرة إليه.

وذلك حفاظاً على النص من أن يصبح ألعوبة بين السفهاء والمتعلمين، ف (تأويل الأحاديث والنصوص عامة وإخراجها عن ظواهرها باب خطر لا ينبغي للعالم المسلم ولوجه إلا لأمر يقتضي ذلك من العقل أو النقل، وكثيراً ما نؤول الأحاديث لاعتبارات ذاتية أو آنية أو موضوعية، ثم يظهر للباحث المدقق بعد أن الأولى تركها على ظاهرها... ومن هذه الحاجات دفع الاستشكال المتوهم مما يصد عن دين الله ويؤدي إلى التشكيك فيه (٤)،

(١) ابن رشد: فصل المقال (ص ١٠٨)، مرجع سابق.

(٢) الجابري: مقدمة كتاب فصل المقال لابن رشد (ص ٧٦)، مرجع سابق.

(٣) ابن رشد: فصل المقال (ص ١٢٤)، مرجع سابق.

(٤) القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة (ص ١٨٤ - ١٨٧)، مرجع سابق.

وقد يعد التأويل في بعض الأحيان ضرورة يستوجبها النص كما تقدم في أصناف النصوص من التأويل.

ولعل هذه الضوابط السابقة تمثل جوهر الفرق بين العملية التأويلية في الممارسة الإسلامية وبين العملية التأويلية الهرمينيوطيقية في الممارسة الحدائية، فلا بد أن يكون التأويل في الإسلام منضبطًا بقواعده المحددة وألا يخرج به عن الإسلام نفسه، فبدلاً من أن يكون محاولةً للفهم وإزالة الاستشكال المتوهم يصبح بحد ذاته استشكالاً يؤول إلى الخروج عن الإسلام جملةً.

محددات التأويل الهرمينيوطيقي:

يفرق الحداثيون ابتداءً بين نوعين من التأويل: التأويل المباشر، والتأويل غير المباشر؛ وذلك لأن (النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة، لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة.. [منها] طبيعة العلم.. الأفق المعرفي الذي يتناول، العالم المتخصص، النص، فيحاول أن يفهم النص من خلاله أو يحاول أن يجعل النص يفصح عنه) ^(١) ومنها الحاجة إلى تعدد تفسيرات وتأويلات النصوص الإسلامية؛ لأنها محور حضارتها، ففتَح الحدائي الباب واسعاً أمام عملية التأويل (فاتحاً بذلك عالم الذات على عالم النص دونما وساطة منهجية؛ أي: إنه « لا يوجد نظرية في التأويل مستقلة عن تطبيقه، فهو ليس منهجاً بحيث يستطيع تعلمه وتطبيقه على حقل من الموضوعات، بل هو تطبيق لتجربة عملية معتمدة على التأويل الداخلي الحايث للحياة ^(٢) » ^(٣)).

فهذا أول محدد للممارسة الهرمينيوطيقية وهو عدم وجود منهج تأويلي، فهو ليس مجالاً للعلم أو للدرس.

والحدد الثاني هو عدم وجود تأويل أو فهم صحيح مطلقاً، وهذا مبني على غياب المنهج، فلم يكن للقراءة الهرمينيوطيقية منهجاً تسير عليه، مما يعني غياب مرجعية أو ضوابط تحتكم إليه عملية القراءة، فكل قراءة هي منهج صحيح محتمل، وهو

(١) أبو زيد: مفهوم النص (ص ٩ ، ١٠)، مرجع سابق.

(٢) غادير: kart decomprenders (ص ٢٧٢) .

(٣) ناصر: اللغة والتأويل (ص ٣١)، مرجع سابق.

منهج غير صحيح في الوقت ذاته ^(١)، مما يسمح بإطلاق عبارة (فوضى التأويل) في الممارسة الحدائية الهرمينيوطيقية.

والمحدد الآخر هو خضوع جميع النصوص إلى التأويل دون تمييز بين محكمها ومتشابهها، بين ظاهرها ونصها.. فجميع النصوص خاضعة للتأويل الهرمينيوطيقي فلا (يركن إلى ظاهر النص من متشابهه ومحكمه) ^(٢) وإذا أراد استثناء شيء من الخضوع إلى التأويل استثنى المبادئ الكلية للإسلام - حسب تعبيره - والتي حددها بثلاثة مبادئ هي: (« الإقرار بالله تعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي، والآيات التي تقرر هذه المبادئ يجب أن تؤخذ على ظاهرها، فلا يجوز تأويلها » ^(٣)، وما سوى ذلك خاضع للتأويل ^(٤).

ومن هنا يتبين أن محددات التأويل الهرمينيوطيقي الحدائي هي اللامحددات، بمعنى هو السلوك الذي لا ينتظم في سياق محدد، هو الفوضى غير الخلاقة، هو غياب العلم وفقدان الأشياء لقيمتها الذاتية ولضرورتها المعرفية، هو فقدان العلم صورته وهيئته وغياب شكله ورسمه.. هو اللاشيء سوى الهرطقة.

مع التنويه بأن هذا الموقف لا ينقضه ضرورة امتلاك المؤول الهرمينيوطيقي لأدوات التأويل التي تمكنه من إجراء عملياته التأويلية الهرمينيوطيقية، ولكن هذه الأدوات تتمثل في استيعاب المناهج النقدية واللسانيات المعاصرة، وكلما كان الحدائي متمكناً من العلوم - على عمومها - كان أقدر على إجراء تأويلاته وتفكيكاته، ف (العلوم نقلية كانت أم عقلية، قديمة أم حديثة، مجرد أدوات للتأويل، وهي أدوات لا بد من استيعابها، وأهمها أدوات التحليل اللغوي) ^(٥) ولكن هذه الأدوات عبارة عن أدوات مساعدة على عملية الهرطقة ولا تشكل منهجاً أو ضابطاً، بينما (يظل عقل القارئ أو المؤول ذا

(١) ناصر: اللغة والتأويل (ص ٣٢).

(٢) تيزيني: النص القرآني (ص ٢٥٣)، مرجع سابق.

(٣) الجابري: مقدمة كتاب فصل المقال، لابن رشد (ص ٦٧، ٦٨).

(٤) وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجابري أخذ هذه المبادئ الثلاثة من كلام ابن رشد، وحصر المبادئ الإسلامية التي لا يجوز تأويلها بها فقط.. مع أن ابن رشد إنما ذكر هذه المبادئ الثلاثة على سبيل المثال لا الحصر ضارباً بها المثل على الصنف الذي لا يجوز تأويله من النصوص.. ففي فعل الجابري تحكم واضح وتحك لا يقبل.

(٥) أبو زيد: مفهوم النص (ص ٢٤١)، مرجع سابق.

دور أساسي في حركة التأويل؛ لذلك لا بد أن يكون الوعي وعيًا أصيلاً بحركة التاريخ واتجاه المستقبل حتى لا يتحول دور المفكر والمؤول إلى أن يكون مجرد حافظ غير فقيه (١) فتبقى الذات القارئة وانطباعاتها الأولية والنهائية عن النص هي مدار العملية التأويلية الحدائية الهرمينيوطيقية، وما تبقى يكون عوامل مساعدة ليس إلا.

رفض قاعدة « لا اجتهاد مع النص »:

وبناءً على ما تقدم من خضوع جميع النصوص لعملية التأويل الهرمينيوطيقي، يغدو من غير المنطقي المحافظة على القاعدة الأصولية « لا اجتهاد مع النص » فعملية التأويل الهرمينيوطيقي بحد ذاتها هي اجتهاد في النصوص وهي اجتهاد غير منضبط بمنهج أو قاعدة.. ومن هنا ذهب الحدائي إلى القول بـ (زيف مبدأ لا اجتهاد فيما فيه نص، فالاجتهاد هو الوجه الآخر للنص، الوجه الذي بدونه يتوقف عن أن يكون نصًا لغويًا دالًا، ويتحول إلى أيقونة للزينة والتبرك.. الاجتهاد على عكس ما يعني الخطاب الديني هو الطريق الوحيد للإفصاح عن دلالة النص الأولي الرئيس، والقرآن هو الطريق الوحيد الذي يؤدي إلى إكساب النصوص الفرعية - الأحاديث - مشروعية الوجود ذاتها (٢) بصفتها عملية قراءة للنص الأصلي (القرآن) شارحة ومفسرة له.

وكذا فإن رفض هذه القاعدة لأنها - حسب الحدائي - تجمد النص وتجعله بنيةً مغلقةً غير قابلة للتفاعل مع الواقع المتجدد، وهي كذلك تلغي تفاعل النص مع القارئ الذي عليه يعود عبء فهم النص وتحديد معناه وفحواه، فهو أساس عملية التأويل الهرمينيوطيقي (٣).

وأنت ترى أن أدلة رفض هذه القاعدة ليست أدلة تنقد أو تنقض القاعدة من خلال التحليل العلمي وبيان عدم مطابقتها للمصلحة مثلاً، أو لواقع الحال أو غيرها من الأمور التي يمكن تسويقها كأدلة أو مبررات لرفضها.. وإنما مجمل الرفض إنما جاء لأنها لا تتوافق مع النظرية التي يؤمن بها القوم، ولا تتماشى مع مشروعهم الفكري

(١) نفس السابق.

(٢) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ١٠٥)، مرجع سابق.

(٣) انظر السابق (ص ٦٢).

الثقافي لإقصاء النص عن الحياة.. وهو مما يعني رفض استدلالهم والتأكيد على ثبات القاعدة وبطلان إبطالهم إياها.

والأمر الآخر أن هذه القاعدة هي عبارة عن تنويع لنظام فكري كامل؛ حيث إن الثقافة الإسلامية وحضارتها حضارة نص وثقافة نص، وقد أبدعت في علم النصوص ما لم تبدعه أمة من قبل، وكانت نتيجة هذه المناهج النقدية للنصوص أن صدرت هذه القاعدة.. وهي منظومة تختلف تمامًا عن المنظومة الفكرية والثقافية للحدثة وإن اكتست ثوب العربية، فهذه الثقافة قائمة على إقصاء النص ورفضه، مما ينبني عليه رفض كل ما يكرس النص؛ لأنه يستلزم نقض المشروع الثقافي كله.. بعبارة أخرى: إن قبول هذه القاعدة أو رفضها يمثل حلقة من حلقات الصراع الجوهرية بين الخطاب الحدائي والخطاب الإسلامي القائم على إعمال النص.

وهذه القاعدة لا تجمد النص ولا تجعله غير معاصر للزمان والمكان المطلقين.. بل هي تعني تفعيل النص دون إقصائه من خلال تفعيل منطقته ومفهومه بالرغم من تعدد الأزمان والأفهام، انطلاقًا من أن مصدر النص هو الوحي المطلق، فلا بد أن يأخذ صفة مصدره وموجده، فيكون مطلقًا بصياغته مفهومًا ومقروءًا ظاهرًا ومؤولًا..

النص الإبداعي النص حَمَّالُ الأوجه:

ليتلاءم منهج التأويل الهرمينيوطيقي وليخرج بصورة بناء واحد متكامل.. ذهب الحدائي إلى النظر إلى النص على أنه نص إبداعي، بمعنى أنه نصٌ حَمَّالُ أوجه يقبل التناقضات في الأفكار، ويجد كل صاحب فكر - وإن كان منحرفًا - فيه ما يسوغ فكره وما يعطيه مبررًا وشبه دليل على ما هو عليه، ف (هذه هي خاصية النص الجدير بالقراءة: إنه لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي وإمكان تأويلي؛ ولذا فهو لا ينفصل عن قارئه ولا يتحقق دون مساهمة القارئ، وكل قراءة تحقق إمكانًا دلاليًا لم يتحقق من قبل، كل قراءة هي اكتشاف جديد) (١) فالنص الإسلامي (كلام تتسع معانيه وتتعدد وجوه الدلالة فيه، إنه كلام لا يمكن استقصاء معانيه أو حصر دلالاته، ولا يمكن لأحد أن يقبض عليه أو يفوز بحقيقته.. فإن الحديث

(١) حرب: نقد الحقيقة (ص ٩)، مرجع سابق.

القرآني نص بامتياز والنص ينطوي على التعدد (١) فهذا هو النص الجدير بالقراءة، النص الذي يمارس هواية الحجب، فهو الصالح لنمارس معه لعبة القراءة الحديثة. والنص الإسلامي هو بنية مفتوحة على الدلالات المتناقضة والمتعددة الذي يجعل منه مظلة واسعة يستظل تحتها كل صاحب فكر (٢) مستدلين بمقولة علي بن أبي طالب: « القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال » (٣) مما يؤكد أن العبرة بالذات القارئة، وأن قراءته هي عملية إنتاج جديد للنص وتشكيل يتناسب والشخصية القارئة له.

وواضح الفرق بين مقول علي بن أبي طالب وبين المستفاد أو المستنبط منه فيما قال به الحديثي.. فكلام علي عليه السلام إنما هو بيان لإمكان التوظيف المتعدد للنص من قبل أصحاب الفكر المتعدد، ولا يعني ذلك أن هذا التوظيف مقبول دائماً، بل كثيراً ما يكون الاستشهاد مغرضاً والتوظيف مبنياً على لِيّ عنق النص وتقويله ما لم يقله تماماً كفعل الحديثيين هنا، ومرجعية كلام علي بن أبي طالب إنما هو معهود العرب في خطابها، فليس كل تأويل مقبول، كما أنه ليس كل تفسير للقانون يعتد به، وإلا لضاعت الحقوق وانتفى النظام وانفلت القضاء من عقاله.

فالنص هنا - النص الإبداعي - قابل (لعدد لا يحصى من القراءات حيث تتناول كل قراءة مستوى واحداً أو عدداً من المستويات كموضوع للقراءة والمعاينة، وتعدد المستويات وتنوع الأصعدة السيميائية لا يعني انغلاق كل صعيد أو مستوى على نفسه، بل يعني انفتاحه على غيره من المستويات وعلى الواقع) (٤) أي لا وجود لحقيقة نهائية أو لفهم صحيح واحد للنص، فهو نص يقوم (على أوجه متعددة من المجاز تمارس دوراً هائلاً في استحداث من يبدو فيه بنية التباسية نصية دائرية) (٥) أي يبقى يدور

(١) حرب: نقد الحقيقة (ص ٣٤ ، ٣٥).

(٢) انظر تيزيني: النص القرآني (ص ٢١٢ ، ٢١٣)، وانظر: الزين: تأويلات وتفكيكات (ص ٢٠٣)، مرجع سابق.

(٣) الطبري: تاريخ الرسل والملوك (٦٦/٥)، نقلاً عن تيزيني: النص القرآني (ص ٨٣ ، ٨٤)، مرجع سابق.

(٤) حمري: نظرية النص (ص ١٠٣)، مرجع سابق.

(٥) تيزيني: النص القرآني (ص ٢٤٨). وانظر نفس المرجع (ص ١٠١ - ٢٢٤) وغيرها، مرجع سابق.

في حلقة مفرغة من إنتاج المعنى ثم تجاوزه إلى معنى جديد، وهكذا في حركة لا تنتهي من الإنتاج وإعادة الإنتاج وصولاً إلى عدد لا نهائي من القراءات تتسم جميعها بأنها محاولات ليست نهائية ولا تمتلك لشيء كان يسمى (الحقيقة) .

وهذا التعدد اللامتناهي من القراءات مبني على أساس أو مبدأ النسبية الذي يقتضي أن اللغة هي (لغة عائمة وكل كلمة تعبر عن فكرة مركبة لم تحدد بالدقة ولها معان عديدة نسبية متغيرة، فاللفظ الواحد يدل على أشياء كثيرة مختلفة، وتتخذ معاني مختلفة عند المؤلف الواحد تبعاً للسياق) ^(١)، ومن هنا فإن مدلول الألفاظ على المعاني إنما هي نسبية؛ لأن المعاني والقيم وغيرها كلها نسبية تخضع لتغير الزمان والمكان، بل لتغير القراء للنص الواحد.

فكل شيء نسبي يختلف فهمه ويختلف تحققه من وقت لآخر ومن مكان لآخر، حتى النبوة ذاتها التي هي تفاعل النبي مع الواقع هي فعل نسبي ^(٢) وصولاً إلى نسبية الأشياء كلها، ف (الأخلاق نسبية في الزمان والمكان، وبالتالي فإن الفضيلة ذات مفهوم متغير يختلف باختلاف الطرح وصاحب الطرح سواء كان فرداً أو جماعة) ^(٣) فلكل شخص ميزانه الخاص في تحديد المفاهيم، وفي قراءته للقيم والأخلاق والأفكار مما ينعكس على قراءته للنصوص قبولاً ورفضاً، فهماً وتأويلًا.

ولكن لا بد من مراعاة ضوابط العلاقة بين النص والواقع وأثر الواقع في تحديد قيم الأشياء ووضع مفاهيم لها، مما يؤدي إلى تفاوت المعاني واختلافها من عصر لآخر ومن مجتمع لآخر، إلا أن هذا الاختلاف إنما هو بدرجة أو مقدار تحقق الفضيلة أو القيمة في الشيء لا في أساس وجوده من عدمه، فقيمة الصدق مثلاً تختلف من عصر لآخر ومن مكان لآخر، ولكن هذا الاختلاف إنما بمقدار ما يعطيه هذا العصر أو المكان من وزن لهذه القيمة، فالاختلاف في المقدار والوزن لا في الوجود من عدم، فلا يتصور أن يكون هناك عصر ومكان يقول بعدم ضرورة وجود هذه القيمة الفاضلة (الصدق) مثلاً.. وهذا خلاف مقول المذهب الحدائي في النسبية الذي يريد منها أن تطال القيم

(١) لانجلوا وسينويوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية (ص ١١٤)، مرجع سابق.

(٢) انظر: مبروك: النبوة (ص ٢٤ - ٢٨)، مرجع سابق.

(٣) الحمد: السياسة بين الحلال والحرام (ص ١٠٨)، مرجع سابق.

والثواب والأشياء وجودًا وعدمًا، وليس فقط مقدارًا ووزنًا.. وهذا موطن خلاف جوهرى مما يفسد هذا القول ويبطله.

وقد استدل الحداثيون - أو بعضهم - على النص الإبداعي حَمَال الأوجه متقبل القراءات المتعددة، استدلوا بالقراءة الصوفية، خاصة شطحات الصوفية في تفسير النصوص عند ابن عربي وغيره والمنطلق من القول بندرة « النص » - بالمعنى الاصطلاحي الإسلامي للنص - ^(١)، ف (يطرح ابن عربي مفهوم « ندرة النص » وهو المفهوم الذي يسوغ « التأويل » ويجعله لا مجرد أمر مشروع، بل يطرحه بوصفه ضرورة لا غنى عنها، إن الفقهاء الذين يعتمدون في مرجعيتهم الدينية على مجرد النقل عن السابقين.. لا يستطيعون - فيما يرى ابن عربي - فهم الشريعة وإدراك معناها كما يفهمها أهل الله الذين يأخذون علمهم مباشرةً بطريق الاتصال الروحي) ^(٢).

ويلاحظ على هذا الاستدلال أنه استدلال يخالف أصول مذهب المستدل.. ففي قبوله القراءة الصوفية يستلزم قبوله مقدماتها النظرية المتضمنة الاتصال المباشر للصوفي مع الله.. وهذا مما لا يقبله منهج الحدائي نفسه، ففي قبول هذا المبدأ (الاتصال المباشر مع الله) يستلزم من الحدائي أخذ القراءة الصوفية على أنها حقائق معرفية مقبولة حكمًا؛ لأنها صادرة عن المطلق، ليست اجتهادًا من هذا الصوفي البشر المحدود، فهي وإن جرت على لسانه، فإن الله قد أنطق لسانه دون إرادة حقيقية بشرية منه في هذا النطق وفي إصداره هذا الكلام، مما يثبت وجود شيء اسمه (الحقيقة) أو شيء اسمه (القراءة الثابتة للنص) ويدل على إمكان القبض على مفهوم محدد له.. وهذا ما لا يقبله الحدائي، فيلزمه من ذلك إما قبول ما تقدم والذي يمثل المقدمة النظرية للقراءة الصوفية، وإلا بطل استدلاله بالقراءة الصوفية لصحة مذهبه الذي ينادي به؛ لأن في هذه القراءة ابتداءً لإبطال للمقدمات النظرية لفلسفة التأويل الهرمينيوطيقية. ومن هنا قال الحدائي بفكرة (الرمزية) أي: رمزية الألفاظ والقصص والأخبار والأشياء، وتعامل مع اللغة على أنها سيمياء أو مجموعة من الرموز والعلامات التي لا تعد حقيقة بذاتها.

(١) وهو الظاهر البين بذاته مما لا يحتاج إلى تأويل ولا يجوز فيه تأويل.

(٢) أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة (ص ١٥٥)، مرجع سابق.

رمزية اللغة والنصوص:

استكمالاً للبناء الفكري الحدائني في التعامل مع النصوص ذهب إلى تبني نظرية « رمزية اللغة » فاللغة عنده عبارة عن مجموعة من الرموز تتتابع في سياق تراكيبي واحد لا تشير إلى الأشياء بذاتها، بل هي ترمز إليها من خلال ما تقدمه من تراكيب، وما تصوره من أحداث وشخصيات أقرب ما تكون بمسرحية تدور مشاهدتها على قصص خيالية بذاتها، وإن كانت تعالج مشاكل أو قضايا محددة عن طريق القصة أو المسرحية أو الشخصية التي تجتمع كلها في (الرمزية).. فكانت (وظيفة الرمز في الأصل فتح عالم النص على التعددية وعلى تأويلات متعارضة؛ أي أن الرمز يعيد تشكيل العالم لتمثيلات اللغة وإشاراتها، وكذا تنشيط فعل التخيل في الذات، ففي الرمز يكمن المعنى المزدوج، والمعنى المزدوج هو موضوع التأويل)^(١) ومن هنا كانت اللغة من وجهة نظر بعض الحدائين بما تحتويه من نصوص عبارة عن منظومة من الرموز تستوجب قراءتها وتحليلها للوقوف على ما تخفيه من المعاني، فهذه وظيفة الرمز.

والرمزية من الأدوات التي قامت عليها النظرية السيميائية، فمجال (السيميائيات هو الانتقال من العلاقات اللغوية ذات الدلالة المعجمية المحدودة إلى مستوى أعلى ودمجها ضمن منظومة رمزية أكثر تعقيداً، وهذا الدمج يعطيها فاعلية تعبيرية جديدة ويجعلها تتحرك داخل منظومة من القيم الجمالية، وهذا يعني الانتقال من العلامات باعتبارها وحدات مستقلة إلى وحدات نصية ذات دلالة رمزية)^(٢) والذي يسوغ القول بهذه الصفة النمطية للغة العربية هو ما تحويه من أساليب بيانية مختلفة من التشبيه والتمثيل والمجاز والاستعارة والكناية.. بل وتستعملها في نطاق واسع يضفي على النص المستخدم نوعاً إضافياً من المكانة الجمالية^(٣).

ومن هنا تجد الحدائني ينظر إلى الأشياء الواردة في النصوص الإسلامية مما يعد بعضها من ثوابت الإسلام كاللوح المحفوظ والملائكة والجن والشياطين (والسجلات التي تدون فيها الأعمال.. وتمسكه [أي الخطاب الإسلامي] بحرفية صور العقاب

(١) ناصر: اللغة والتأويل (ص ٤٢)، مرجع سابق.

(٢) خمري: نظرية النص (ص ٣٨٢، ٣٨٣)، مرجع سابق.

(٣) انظر: الجابري: بنية العقل العربي (ص ٢٤٧، ٢٤٨)، مرجع سابق.

والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلى آخر ذلك من تصورات أسطورية) ^(١) فهذه كلها في الحقيقة إنما وردت على سبيل الرمز لا لأنها موجودة حقيقة أو صورًا كما هو واقع أو سيقع فعلاً - حسب النظرة الحدائية - إنما هذه وردت في القرآن والسنة أسلوبًا رمزيًا فقط.

والقول بالرمزية إنما هو إبطال لقداسة النص ومحاولة للتحرر من سلطته، وإطلاق حرية العقل والإنسان في قراءة النص حسب ما يريد ^(٢)، ومن هذا المنطلق - رمزية النص واللغة - نظر بعض الحدائين إلى القصص القرآني وإلى شخوص الأنبياء وقصصهم مع أقوامهم، وكل ما انبنى عليه من صور وأحداث إنما هو رمز استخدمه القرآن بأسلوبه؛ لإيصال فكرة تثبيت الدين والتخويف من رفضه والخروج عنه، لا أنها قصص وشخوص موجودة في التاريخ على الحقيقة، فمثلاً لم تثبت الحفريات الأثرية في مصر وجود شخص اسمه (موسى) فلو كان موجوداً في الحقيقة لأثبتت الحفريات ذلك، وكذا فإن (هذا التاريخ بكل وثائقه التفصيلية لا يذكر في وثائقه تلك على الإطلاق شخصاً باسم يوسف بلغ مركزاً مهماً في الدولة المصرية، كما لم يرد في هذه الوثائق على كثرتها وكثرة معلوماتها أي ذكر - ولو حتى إشارة - لأي من الحوادث التي تذكرها التوراة بالنسبة لشخص يوسف) ^(٣) وذكره للتوراة هنا ليوهم أنه لم يقصد القرآن.. ولكن هذا الإيهام لا ينطلي على أحد؛ لأنه إنما يرفض وجود شخوص الأنبياء الذين عد الإسلام الإيمان بهم من أركان الإيمان الستة التي لا يصح إيمان مسلم دونها، وهم شخوص وردت قصصهم التي أشار إليها بالنفي في القرآن الكريم، فإنكارها بالقول برمزيتها وعدم وجودهم على الحقيقة هو إنكار لما ثبت في القرآن واحتل جزءاً ليس بالقليل من آياته وسوره.

وعلى هذا المنوال سار آخرون بالنظر إلى القصص القرآني والعبادات وبعض الأحكام وأحداث السيرة والسنة على أنها مجموعة من الرموز ^(٤)، مما يعني أن هذه

(١) أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة (ص ١٣٥)، مرجع سابق. وما بين المعكوفتين إضافة مني.

(٢) انظر: أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني (ص ٢٦، ٢٧)، مرجع سابق.

(٣) عبد القادر: المأزق في الفكر الديني (ص ١٠١)، وانظر كلامه في السابق (ص ٨٦ - ٩٧ - ١١١).

(٤) انظر: حنفي: من العقيدة إلى الثورة (٤٧/٤ - ٤٩)، (١٧٥ - ٢٧٧) وغيرها، مرجع سابق.

الأشياء غير مقصودة بذاتها أو أنها غير موجودة على الحقيقة، بل هي ترمز إلى معانٍ تريد تحقيقها؛ فالصوم يرمز إلى الشعور مع الفقراء وإلى بعض المعاني.. فمتى تحققت هذه المعاني من غير الصوم أغنى عن هذه العبادة، وكذا الحج وكذا الصلاة.. وهكذا. ومن التأويل الرمزي لأحداث السيرة قراءة حادثة شق صدر النبي ﷺ وغسل قلبه وإزالة حظ الشيطان.. وما إلى ذلك بأنها قصة على سبيل الرمز (والحقيقة أن ذلك لا يتعدى صورةً معنويةً للطهارة كما هو الحال في الأمثال العامية، فالقلب ليس في البطن بل في الصدر، والشرور ليست في القلب عالقة به فيغسل منها ولكنها صفات في الأفعال يدركها العقل وتختارها الإرادة، وهي صورة رمزية للعصمة)^(١) مما يؤول إلى إفراغ النصوص والأحكام من مضمونها وعدها كلها عبارة عن صور لا حقائق، فتنتفي الحقيقة ويضيع النص، ويبقى العقل السيد الأوحى القادر على تحديد الأشياء وقراءتها، ويطلق العنان للهوى بقول ما يشاء وقراءة ما يريد.

وبلاحظ أن هذه القراءات الرمزية لا تقوم على دليل منطقي ولا على حجة عقلية إلا الرغبة في إقصاء النص وإفقاد الحقيقة لذاتها وفقدان الشيء لكيونته، وهي نظرة تعمق العبثية وتغيب العقلانية، بل هي انغماس في الهرطقة وتحقيق للهوى بأقصى صورته.. فأبي علم يبتغي أصحاب الرمزية الوصول إليه.. بالرغم من كونه تياراً قديماً ظهر منذ عهود مبكرة، ولكنه فكر مرفوض؛ لأنه يخالف المنهج العلمي من جهة، ولا يقدم دليلاً على صحة مذهبه من جهة ثانية.

أما استخدام اللغة لأساليب البيان من مجاز وتمثيل.. وغيره، فإن هذه الاستخدامات تقوم على منهج واضح وتعتمد على دلائل وقرائن ثابتة بيّنة.. فلا يصلح الاستدلال بأساليب البيان المتعددة على القراءة الرمزية؛ لاختلاف مضمون كليهما واختلاف أدواتهما عن بعضهما.

أما القول برمزية القصص والأحداث لأن الدراسات الأثرية لم تشر إلى أسماء الأنبياء أو الأحداث التي ورد ذكرها.. فإن هذا لا يستقيم؛ لأنه تحكيم للعلم الأثري في النص، فهو مرفوض من حيث المبدأ لأنه تحكيم للمحدود في المطلق، وهو يخالف

(١) حنفي: من العقيدة إلى الثورة (١٤٢/٤ ، ١٤٣).

حقائق الأشياء.. ومن جهة ثانية فإن الدراسات الأثرية لم تكتشف عالم التاريخ كاملاً، بل كل يوم تخرج لنا باكتشاف موقع أثري جديد يعود إلى عصرٍ ما.. مما يعني أن عدم معرفة الشيء لا تستلزم عدم وجوده على الحقيقة.

بل مجرد ذكر هذه الأشياء في القرآن دليل على وجودها، وأنها حدثت فعلاً، وإن عملية التأويل لها - إن حدثت - تكون محاولةً للفهم واستقصاء العبر من القصة أو الواقعة مع عدم إنكار وجودها على الحقيقة.

مثال على القراءة الهرمينيوطيقية:

لعل الوقوف على أمثلة للقراءة الهرمينيوطيقية للنصوص والأشياء مما يطيل البحث وهو غير مقصود هنا، ولكن يمكن ذكر بعجالة دون إطالة في التعليق لنموذج واحد - على سبيل المثال - من هذه القراءات الهرمينيوطيقية:

ومن الأمثلة على التأويل الهرمينيوطيقي قراءتهم لكل الأحاديث والأمور الغيبية أو للمعجزات أو لحدوث بعض القصص والوقائع في السيرة على أنها رموز من نسيج الخيال الشعبي، ومنه ما قرأه حنفي من الروايات التي تشير إلى حدوث البركة في الطعام من أكل الجم الغفير من الطعام اليسير، أو البركة في الماء القليل ليشرب منه الكثير ونبع الماء بين أصابعه.. وما إلى ذلك فقرأها بالنظر إلى (الغاية أو العلة أو العلة الغائية لذلك وهو وضوء الجيش أو سقيه العدد الكبير من الماء اليسير، أسوة بمعجزة الطعام إشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل.. وقد يضاف شرب الدواب مع شرب البشر.. وبدلاً من أن يأتي الماء نبغاً من الأرض قد يأتي نزولاً من السماء، فينزل المطر بدعواه حتى ولو في وقت الصحو دونما حاجة إلى غمام، فذاك أعظم حتى لا يكون هناك رابط ضروري بين العلة والمعلول.. ونبع الماء ونزول المطر في بيئة صحراوية جافة يعد معجزةً في حد ذاته، وفي مجتمع الماء حياته والجفاف موته) (١).

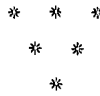
وهذه القراءة التي لا تخفي إنكار الركون إلى الله أو الغيب والانغراق الكامل بالجهود البشري وبالأَسباب البشرية، ففيه رفض مطلق لأي تدخل من الغيب في عالم البشر.. ولا يخفى ما في هذا الموقف من فساد يبطله الواقع المعاش، فلا يعني ابتداءً

(١) حنفي: من العقيدة إلى الثورة (١٥٠/٤ ، ١٥١)، مرجع سابق.

الإيمان بالغيب عدم اتخاذ الأسباب، ولا تعني صلاة الاستسقاء في اليوم الصحو لنزول المطر يكون نزوله معجزةً من المعجزات، ولكن الأمر لا يعدو أن واضع الأسباب ابتداءً قادر على إيجاد أسباب حدوثها وقتما شاء، ونزول المطر غير مرتبط بفصل أو بمكان أو زمان محدد، بل متى توفرت أسبابه وشروطه كان حدوثه، ومن بيده الأسباب قادر على إيجادها وقتما يشاء سبحانه، كما أنه كثيرًا ما تتوفر الأسباب ولكن لا تحدث الأفعال المبنية عليها كتراكم الغيوم شتاء ولا أمطار بل جفاف دائم، وما ذلك إلا لأن موجد الأسباب لم يشأ إجراء الأفعال، بالرغم من تدخل الإنسان أحيانًا بإيجاد الأسباب لكنه يعجز عن إيجاد النتائج كما يريد مثل المطر الصناعي.

أما إطعام الكثير من الطعام القليل.. فهذا مما لا ينكر وليس فيه شيء، بل الواقع المحسوس والتجربة الشخصية لأحدهم تثبت ذلك، فكثيرًا ما تظن أن الطعام كثير ولكنك تفاجأ عندما لا يكفي العدد القليل، وفي المقابل كثيرًا ما تخشى من أن الطعام والشراب قليل مقارنةً مع العدد الكبير فتتفاجأ بأن الطعام يكفي ويزيد وقد شبع الجميع، وما المانع أن يشرب الدواب أيضًا فهذا ليس موضع استهزاء؟

يكتفى بهذا القدر لأن الاستغراق فيه يطول جدًا، وقد يخصص له شيء آخر في مكانه - إن شاء الله - ليتم الوقوف على هذه التأويلات والقراءات بالتفصيل وبيان وجهها الصواب.



المبحث الرابع

القراءة التفكيكية لنقد السنة والنصوص عموماً

أو: التفكير أداة لنقد النص وقراءته

ينتمي منهج التفكير لنقد النصوص وقراءتها إلى مدرسة ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية، وقد ظهر هذا المنهج على يدي بعض مفكري الغرب من أمثال نيتشة ودريدا وغيرهما ممن نظروا لهذا المنهج وأطروا له وطبقوه على نصوصهم الدينية الإنجيلية والتوراتية.. وكعاداتها قامت الحداثة العربية باستقاء هذا المنهج من نظيرتها الغربية محاولة إسقاطه على النصوص الإسلامية نقدًا وقراءة.. وكعاداتها أيضًا أخذت هذا النموذج دون ممارسة أي نقد يُذكر عليه، بل استقبلته استقبال المذعن المنصت، سوى بعض العبارات النقدية على استحياء هنا أو هناك.

ودعا الحداثيون العرب - أو جلهم - إلى تطبيق هذا المنهج بحذافيره؛ كونه - من وجهة نظرهم - إبداعًا جديدًا وابتكارًا فريدًا في علم النص ومناهج النقد اللغوي للنصوص، ف (ينبغي علينا القيام بتفكيك النص القرآني وتحليله، ومن ثم اكتشاف الدلالات التي قد توضع يدنا على معقد المسألة)^(١) للتمكن نهاية المطاف من نزع القداسة عن النص وقراءته حسب فهم كل قارئ، وإفقاد النص أي دلالة على المعنى بفتح باب التأويل غير المنضبط، وللتمكن كذلك من التخلص من القوالب الجامدة وأحادية المعنى التي وضعها الخطاب الإسلامي مشكلاً سياجاً حول النص لا يلجّه إلا أصحاب هذا الخطاب وحدهم.

ورأى الحداثي أن التفكير للنص وللمعتقد الإسلامي قادم لا محالة، فإذا (كان المفكرون المنتمون إلى الثقافة الإسلامية غير قادرين على عملية تفكيك الفكر الإسلامي، وإعادة بنائه على أسس علمية معاصرة لكونهم محكومين بسقف ليس بمقدورهم تجاوزه، فإن الفكر الغربي المتسلح بالأدوات العلمية المعاصرة والمتحرر من أي سقف فكري، يقوم عنهم بهذه المهمة، ولن يكون ذلك في صالح الإسلام

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ٢٨٤)، مرجع سابق.

والمسلمين) ^(١)؛ لأن قيام الحداثي المتنور بهذه العملية من شأنه إقصاء الفكر الإسلامي عن ساحة التأثير تمامًا كما حدث في أوروبا التنوير، مما أسفر عن تطورها بعد أن حجمت الكنيسة في معابدها، وفصلت الحياة وإدارة شؤونها عن الكنيسة وعلاقتها بالرب، وهذا مصير الفكر الإسلامي من وجهة نظر الحداثي.

وقبل تجاوز هذه النقطة إلى مفهوم التفكيك يتبادر سؤال هو: هل الفكر الإسلامي اليوم يشابه حاله حال الفكر الكنسي في أوروبا القرون الوسطى من حيث السلطة السياسية؟ يمكن القول: إن دولنا المسماة بالإسلامية لا تطبق أحكام الشريعة الإسلامية - على العموم - فهي دول تعيش انفصامًا حادًا في الشخصية الذاتية، نظام سياسي علماني تنويري عقيدة، غربي أمريكي نظامًا ومنهaja، وشعبه إسلامي فطرةً ووجدانًا، وإسلاموي جزئيًا.. فالأنظمة ترقص على ألحان موسيقى (البوب الأمريكي) وشعوب لا تقنع إلا بالإسلام مخرجًا وحلاً لمازقها الراهن، بعد أن اكتشفت بأعينها فساد الأنظمة العلمانية العربية واهترائها.. ومن هنا فإن عملية المقاربة التي يمارسها الحداثي، والحرب التي يشنها على الخطاب الإسلامي، إنما يستهدف بها إقصاء هذا الخطاب عن التأثير حتى في وجدان الناس وحتى في حياتهم الشخصية، صائبًا جام غضبه وشديد ركله على الجانب الأضعف في المعادلة، وعلى الطرف المغلوب على أمره، تاركًا سبب المأزق وشأنه دون التفات؛ لذا فإن الخطاب الحداثي لن يصل إلى مبتغاه، وسيبقى دائمًا تابعًا للحدث ينظر له بعد وقوعه، ولن يرتقي إلى صناعة الحدث ما دام على هذه الحال منفصلًا عن بيئته وعن واقعه.

منطلقات حداثية للقول بالتفكيك للنصوص الإسلامية:

يتعامل الحداثي مع النص الإسلامي (قرآن وسنة) على أنه نص لغوي بحت، بموجب منهج التفكيك الذي يهدف أولاً إلى تنقية النص الأصلي من النصوص المولدة؛ أي من الشروح والتفسيرات، ومن ثم إلى تفكيك بناءه الداخلية (تفكيكًا تحليليًا إلى وحدات بنائية ثم العمل على غربلتها وإعادة بنائها وتشكيلها من جديد) ^(٢) في قراءة تفصل النص عن صاحبه وعن ظروف تولده، وتتعامل معه على أنه بنية مستقلة بذاتها،

(١) عبد القادر: المأزق في الفكر الديني (ص ٢١٧، ٢١٨)، مرجع سابق.

(٢) ريان: الحداثة والنص القرآني (ص ٧٢)، مرجع سابق.

وبعد ذلك يقوم قارئ النص وفق هذا المنهج بعملية تفاعلية بينه وبين النص؛ لينتج معنى جديدًا حسب انطباعات القارئ الذاتية وبمعزل عن حضور أي سلطة مرجعية أو ضوابط منهجية تحدد آليات قراءة النص وفهمه.

ومن هنا (تصبح اللغة في الممارسة التفكيكية فسحةً للعب وفق تجربة جمالية ومجازية تنتفي معها هواجس المطابقة أو البحث المستमित عن النسب بين الشيء وصورته أو الدال ومدلوله؛ لأنه يتعلق الأمر فقط بمجال للحركة والتداول، أو فسحة للعب والتواصل، أو حلبة للصراع والتقابل. هذا يفسر إلى أي مدى تصبح فيه التأويلات التفكيكات غير عقلانية.. وإنما فقط جمالية أو مجازية أو بلاغية)^(١) فحق للحدائي أن يصف قيامه بالتأليف بأنه يمارس لعبة الكتابة ويكون فعله مجرد (لعب)؛ لأنه يعلم بأن العبرة بالقارئ لا بالكاتب، والنص ذو بنية مستقلة بذاته يقرأ منفصلاً عن صاحبه وبمعزل عن ضوابط للقراءة.

وبناءً عليه يتضح الصلة الوثيقة بين الاسم (الدال) وهو (التفكيك) وبين مدلوله، فالتفكيكية تجزئة وانفصال مركب يفصل النص عن صاحبه وظروفه، ويجزئ بنيته الكلية إلى أجزاء صغيرة حسب ما يراه القارئ، ثم يعيد إخراجها وفق المعنى المراد لذات القارئ.

وذلك لأن القارئ المفكك إنما يبتغي من قراءته الوقوف على المسكوت عنه في النص أو (على ما يسكت عنه القول ويحجبه النص، والحق أن القول الذي يدعي بأنه لا يفعل سوى أن يشرح أو يفسر قولاً آخر إنما يحجب ما يعرضه بالذات.. والخطاب إنما يبنّي على الحجب)^(٢) فالنص - في نظر الحدائي - المفكك إنما وجد ليخفي المعنى وهذه سمة النص الإبداعي، وأن ادعاء وضوح المعنى وظهوره في نص ما يجعل منه نصاً غير جدير بالقراءة؛ لكونه نصاً ساذجاً غير مبدع غير مولد للمعاني والأفكار لا يصلح إلا لزمانه، وكذا النصوص المولدة (الشروح والتفاسير) إنما تمارس نوعاً من الحجب، حيث تخفي النص ذاته خلفها وتضع نفسها وصيةً على النص الأصلي فارضةً فهمها وقراءتها عليه، حالةً نفسها مكانه؛ لذا لا بد من إقصاء هذه الشروح والتعامل مع النص الأصلي مباشرةً.

(١) الزين: تأويلات وتفكيكات (ص ٢٣)، مرجع سابق.

(٢) حرب: نقد الحقيقة (ص ٧٦، ٧٧)، مرجع سابق.

ولإسقاط هذه الصورة الأخيرة (النص الأصلي والنصوص المولدة) على الحالة الإسلامية قام بعض الحداثيين بالنظر إلى القرآن بصفته النص الأصلي والنظر إلى السنة على أنها النص المولد الأول، ثم تتابعت النصوص المولدة عادةً كل تفسير للقرآن وكل شرح للسنة نصًّا مولدًا ليتوافق مع الحالة اليهودية والمسيحية، واليهودية خاصةً، إذ غاب النص الأصلي كليةً ولم يبق إلا شروح الحاخامات فيما بات يعرف بالتلمود، فأصبحت هذه الشروح لها قداسة الأصل الغائب غير الموجود والمحتفي، بل الضائع خلف هذه الشروح^(١)..

ويستغرب المسلم من اتخاذ الحداثي هذه النظرة وتنزيلها على الحالة الإسلامية، فالنص في الإسلام واضح وموجود، بل مطبوع دون أي شروح عليه أو إضافات أو تعليقات (ويقصد بالنص القرآن والسنة على حد سواء) والتفاسير أو الشروح التي وضعت على النص لم تختلط بالأصل بل تمايزت عنه، وعند الطباعة طبعت في هامشه أو خلفه، مما يجعل مقارنة الحالة الإسلامية مع غيرها هو ضرب من القول، وقياس مع المناقضة التامة (وليس المفارقة)، بل إن الحداثي العربي بهذه المقاربة يخوض حربًا وهميةً ليس لها ميدان في الساحة الثقافية المعتد بها إسلاميًا، إذ إن الشروح والتفاسير في الإسلام لا تقدم نفسها على أنها قراءات نهائية وأفهام قطعية لا يجوز الخروج عنها، بل تعد نفسها محاولةً للفهم تحمل الصواب وتحتل الخطأ، وتجذب هذا منهج عامة علماء الإسلام حيث يقولون: « رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي مخالفني خطأ يحتمل الصواب » كأساس في آداب الاختلاف والمناظرة.

ويدعم الحداثي وجهة نظره هذه - تطبيق القراءة التفكيكية على النصوص الإسلامية - بكون النص الإسلامي صالحاً للزمان والمكان، فهو متجدد المعنى باستمرار، بل تتجدد معانيه عند كل قراءة، مما يستلزم (النظر إليه على أنه معنى متجدد يعيش في قلب التجربة التاريخية التي تتصف بالضرورة بأنها متجددة هي الأخرى)^(٢) فالتفكيك يحقق هذه الصفة للنص بأقصى صورة وبأعلى درجة من تجديد المعنى ليصل إلى عدد لا متناه من القراءات، مما يعني ضرورة عدد لا متناه من المعاني المقروءة - وليست المستوحاة ضرورة - في النص مستندًا إلى تعدد القراءات والتفاسير والشروح الإسلامية

(١) ومن هنا كان كثير من منتجي المذهب التفكيكي ومنظريه معظمهم من اليهود، ابتداءً من دريدا.

(٢) المبروك: النبوة (ص ٦)، مرجع سابق.

لذات النص، فهذا التعدد دليل على أن كل محاولة فهم أو شرح (تمثل نمطاً قرائياً محتملاً للقرآن الكريم والسنة النبوية، فهي من ثم واحد من أنماط قرائية محتملة ومتعددة للنص القرآني السني المركب ذي البنية المفتوحة، فهي تمتلك مشروعية اجتماعية.. كما تمتلك شرعية نصيةً مطلقة على نحو تأويلي ما من ذلك النص.. [ومن هنا فإن قراءة] النص القرآني الحديثي بوصفه بنيةً مفتوحةً تحتمل الاستجابة لمعطيات متعددة متنوعة ومتحددة من وضعيات اجتماعية مشخصة، ومن ثم فهي تتكرر للموروث النبوي مثلاً الذي يضعها أمام تحدٍّ كبير لا يمكنها تجاهله)^(١) لأنه ينظر إلى الحديث النبوي على أنه نص مولد ليس أصيلاً، بل هو شرح للقرآن كما ورد في وظيفة النبي عند أهل السنة، ويجب تجريد النص الأصلي (القرآن) من كل نص مولد (السنة) للتمكن من فهمه، مما يفضي نهاية التحليل إلى رفض السنة وإقصائها تماماً.

وهذا الاستدلال بالنظرة الإسلامية إلى النص بصفته صالحاً لمطلق الزمان والمكان.. هو استدلال لا يسلم لأصحابه؛ لأن الخطاب الإسلامي وإن كان أساس فكره قائماً على النص بصفته تلك، إلا أنه يرفض التعاطي مع النص بالطريقة التفكيكية، فالنص (القرآن والسنة) تتعدد قراءاته وتتعدد الأفهام فيه - حسب الوجهة الإسلامية - ولكن هذه الأفهام والقراءات المتعددة مضبوطة لها ما يسوغها، فهي جميعها تستند إلى « معهود العرب في خطابها » وتقوم على أسس واضحة، وأي قراءة لا تقوم على أساس مقبول ومرجع سليم يعدها الخطاب الإسلامي قراءةً مرفوضةً ونوعاً من الهرطقة، وفرق بين التأويل والجواز والبلاغة وشتى ضروب البيان في اللغة وبين تفكيك الحدائيه.

أما رفض السنة بصفته نصاً مولداً عن النص الأصلي، فهذا نتيجة وهدف متحقق من خلال القراءة التفكيكية أو المنهج التفكيكي النقدي، وهو أيضاً يستند إلى مشروعيته من خلال اتباع الحدائيه مبدأ التعميم للجزئي والإطلاق للمقيد.. فمن وظائف السنة بيان وشرح القرآن ولكن ليست هي وظيفة السنة؛ أي: إن للسنة النبوية وظائف وغايات عدة منها: شرح وبيان وتطبيق القرآن، ولكنها في الوقت ذاته تستقل بالتشريع وتنشئ الأحكام ابتداءً - كما تم توضيحه في موضع سابق من هذه الدراسة - لذا فلا يسلم للحدائيه قوله هذا، وهو يجانب به الصواب، ويدلل على غرض في نفسه يتجلى

(١) تيزيني: النص القرآني (ص ٣١ - ٣٤)، مرجع سابق.

بوضوح عند قراءة كلامه بمنهجه وحسب أسلوبه قراءة تفكيكية؛ إذ يتضح البعد الأيديولوجي والغرض القمين في نفسه من خلال هذا القول ومن خلال منهجه كله (التفكيك).

مفهوم « التفكيك »:

عند الوقوف على مفهوم (التفكيك) أول ما يواجه الباحث هو اتفاق المنظرين لهذا المنهج على أن أساسه يقوم على فقدان المعنى وعدم الثبات فيه، وأن العبرة بالذات القارئة للنص لا بكتابه ولا بمصدره، ويقبل النص أو يرفض ويؤول أو يفهم على معنى من المعاني أو وجه من الوجوه اعتمادًا على ما تبادر إلى ذهن القارئ من المعاني عند قراءته للنص - موضع القراءة - وهو ما يسميه بعضهم بـ (الحدس) وقريب من هذا الموقف - إن لم يكن هو ذاته - ما دعا إليه حسن حنفي من النقد الشعوري للمرويات؛ أي: نقد الروايات اعتمادًا على الشعور الذاتي للناقد (القارئ) دون حاجة إلى وجود ما يؤيد هذه القراءة أو يرفضها أو وجود ما يسوغ هذا النقد أو ينفيه، فالتفكيكية تنظر إلى النص بأنه (ليس ثابتًا قارئًا محكم الوثائق، بل هو نصوص متعددة (تناص) مهاجرة في الزمن لا يمكن الإمساك بها؛ لذا فهم ينادون بإرجاء الدلالة وفتح باب القراءات المتعددة إلى ما لا نهاية) ^(١) فالتفكيك هو (استراتيجي وبراعة ودهاء في فحص النصوص والموضوعات يسعى إلى كسر منطق الثنائيات الميتافيزيقي داخل / خارج، دال / مدلول، واقع / مثال، لإقرار حقيقة « المتردد اللابيني » في عبارة « لا هذا... ولا ذاك ») ^(٢).

أي: أن التفكيكية هي نفي الحقيقة حسب نظرة نيتشة (الذي يعتبر الحقيقة وهمًا من الأوهام التي أقرها اللوغوس حتى يحافظ على ثباته؛ لذلك دعا إلى أن الحقيقة أو المعنى غير موجود في العالم الآخر (العقل الميتافيزيقي).. وإنما هي في العالم الظاهري، عالم السطوح القابل للتأويل اللانهائي، عالم الفوضى الذي تتعدد تفاسيره بعدد القراء، فالحقيقة هي الاعتقاد، فقد يكون الشر خيرًا، والمدنس مقدسًا، والحقيقة زيفًا ووهمًا،

(١) بارة: إشكالية تأصيل الحداثة (ص ٢٧)، مرجع سابق. يرجى قراءة هذا الكلام بدقة وتركيز؛ لأن كل جزئية منه لها مدلولها وما تشير إليه.. فيما سيتبين عند تفكيك هذا المفهوم بعد قليل.

(٢) الزين: تأويلات وتفكيكات (ص ١٨٩)، مرجع سابق.

واليقين شكًا) ^(١) فإن (نيتشة ودريدا ونقاد جامعة بال انصرفوا إلى لعبة الدوال المتعددة الدلالات.. وهكذا تقدم التفكيكية نفسها باعتبارها نظرية تضع المستقبلية العقلانية الأكثر تأصلًا في الوعي اليومي موضع تساؤل، ومشروع التفكيكية هو في نهاية الأمر تفكيك هيمنة الأيديولوجيات والمنظومات المتعلقة بها) ^(٢) أي: إن التفكيكية هي اللاحققيقي واللامقدس والالانهائي واللاثبات واللامطلق، فكل شيء قابل للنقاش وخاضع للتساؤل.

ومن جهة أخرى فإن التفكيكية هي رفض المناهج المنضبطة للقراءة والنقد، فهي انطلاقًا من نفي الحقيقة تنفي صحة أي منهج يخضع العملية الفكرية أو القراءة النقدية لمنطق محدد منضبط بضوابط موضوعية، فالتفكيكية ترفض (مصطلح الدراسة أو المقاربة؛ لأنها واقعة تحت هيمنة نظام منهجي وقمع مفاهيمي؛ لذلك « لا تقيم التفكيكية حاجزًا بين القراءة القريبة.. والاستراتيجيات التي تتطلبها اللغة النقدية، حيث إن جميع أشكال الكتابة تقع في ارتباك المعاني والأغراض » ^(٣) ومن هنا فإن القراءة التفكيكية للنصوص تقوم على إقصاء التفكير المنطقي وإبعاد العقل البرهاني و (اختراق حدود اللغة والمنطق لا يتم إلا بالحدس، فهو حده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكالياتها ومشاكلها وتحاول أن تطل على استشرافاتها.. نقصد حدسًا خاصًا.. إنه رؤية مباشرة استكشافية تستكشف الطريق وتستبقي النتائج وسط حوار جدلي بين الذات القارئة والذات المقروءة.. بهذا النوع من الحدس الاستشراقي تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكنت عنه الذات المقروءة، وسيلتها في ذلك ما في النص من علامات) ^(٤) ومن هذه العلامات (ما يختفي وراء سياق التفكير ويتستر وراء مناورات التعبير) ^(٥) أي: بمعرفة المنطلق الفكري والقضية الأيديولوجية التي يخفيها النص ويتستر خلف منطوقه، وهو ما عبر عنه أحدهم بـ (الكشف عن المضمون

(١) بارة: إشكالية تأصيل الحدائة (ص ٢٧)، مرجع سابق.

(٢) خمري: نظرية النص (ص ٣٨٣)، مرجع سابق.

(٣) نفس السابق (ص ٢٨٤). وانظر: كريستوفر - تورس: التفكيكية، النظرية والتطبيق (ص ٢٩).

(٤) الجابري: نحن والراث (ص ٣٠)، مرجع سابق.

(٥) نفس السابق.

الأيدولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه مرتبطاً بعالمه، فصل الذات عن الموضوع وفصل الموضوع عن الذات عمليتان متداخلتان.. إنهما تشكلاان معاً اللحظة الأولى في المنهج لحظة طلب الموضوعية (١).

وبعبارة أخرى: التفكيك هو الهرطقة، فهو شيء لا شيء، هو غياب المعنى وانفلات الفكر وضياح الحقيقة، هو هلامية التفكير، هو ضياع الإنسان؛ لأن إنساناً بلا فكر ولا ضابط يكون فقد العقل؛ لأن العقل هو الضبط والتفكيك انفلات من الضوابط جملة، ولا حقيقة ولا ثابت في التفكيك، فهو عملية مساءلة مستمرة لنص وتولد لا نهائي للمعاني التي لا ترتبط بالنص برابط منطقي ضرورة، فهو (فهم الفهم وإعادة النظر في مفهوم الحقيقة ذاته، فلم تعد الحقيقة تطابق الحكم مع الموضوع القائم خارج الذهن.. بل الحقيقة تتعلق بظروف تكونها وشروط إنتاجها وانبائها، وتتوقف على معطيات التجربة ومواضيع النظر وحقوق القراءة وأحوال الذات القارئة، إنها ثمرة الحاكمة الإنسانية، وشكل من أشكال ممارسة الإنسان لذاته؛ أي: ثمرة تأوله لوجوده) (٢) فما يحدد الحقيقة ليس الحقيقة ذاتها، بل هو الذات القارئة حسب مكونات القارئ الذاتية وخلفيته الثقافية ومرجعياته الأيدولوجية، حسب تكوينه الثقافي والعلمي.. ومن هنا فقد يكون الشيء المتعارف عليه بأنه خير بذاته يكون عند قارئ ما شراً مطلقاً.. وهذا أحد أوجه الحداثة في أحد صور تطبيقها للحرية كمبدأ كلي ومرجع عام وقيمة عليا تنظم السلوك الإنساني، وتجعل الإنسان إله نفسه.

والتفكيك لا يعنى بيان مصدر النص أو تحديد موجد الأشياء أو الوقوف عند الإرادة الفاعلة المحركة للكون والحياة.. فهو منهج يخرج عن التبعية ويصبح مدار الأشياء ذاتياً للشخص القارئ نفسه غير مرتبط بمنظومة فكرية أو سياق معرفي محدد، فلا يلتقي مع غيره في أصول الفهم أو مناهج القراءة.. فهو انعكاس للحياة الغربية اليوم وتكريس لانفصال الإنسان عن بني جنسه، فيعيش البشر كجزر منفصلة كل واحد يصنع عالمه ويعيش به - وهذا ما يخالف طبيعة الإنسان الاجتماعي بفطرته - وهي تكريس للعلمنة، فلا تتعلق الحياة البشرية بإرادة عليا، ولا تتبع لغيب مطلق وإله

(١) الجابري: نحن والراث (ص ٢٩).

(٢) حرب: نقد الحقيقة (ص ٦٦)، مرجع سابق.

متعالٍ بيده الأمر ويملك الكون كله، ف (التحليل الأصولي أو بالأحرى الأصوليات بحسب المفهوم النيتشوي لا تعني هنا استعادة تسلسل مزعوم أو متوهم وصولاً إلى المحرك الأقصى أو المصدر الأول الذي صدرت عنه الأشياء، وإنما هي تعنى بأن تبين كيف تحدث الأشياء... تبين كيف يغدو الفرع أصلاً أو كيف يخفي المحرك الأصلي كونه محصلة انبثاقات وتزاوجات وحركات لا تنفك عن التدفق والتواصل أو عن التعقيم والتشتت)^(١) وهو بذلك نفي أي سلطة للمطلق أو وجود له، وغياب التواصل والتلاحم في القراءة التفكيكية؛ إذ يتعامل مع النصّ بكونه بنىً جزئيةً منفصلةً، فهو رفض وإقصاء لسلطة نصّ جامع عارف مكوّن للمعاني.

ويمكن إجمال القول بأنّ التفكيك هو منهج لقراءة النصّ وفهمه ولنقده ونفيه يتعامل مع النصّ بوصفه نصّاً لغويّاً وبنيةً مستقلةً بذاتها منفصلةً عن عالمها الخارجي حتى عن صاحبها وعن مصدرها، بحيث يتم الوقوف على الدافع من النصّ (الفكرة الأيديولوجية أو الطرح الأيديولوجي) الذي يقف خلف النصّ، وهو الشيء المستتر أو المخفي وراء النصّ، وذلك بتجزئته إلى وحدات جزئية منفصلة ثم إعادة تشكيله حسب ما تولد في نفس القارئ من معنى، أو ما ترك النصّ في نفسه من انطباعات، دون أن ترتبط هذه المعاني أو الانطباعات المتولدة في ذهن القارئ برابط منطقي برهاني أو أن تتبع لمنهج منضبط في القراءة والفهم، ليصل القارئ إلى ما يريد من المعاني دون وجود للحقيقة أو الثوابت ودون وجود للمقدس أو العلوي، فكل نصّ عالم خاص - وفق هذا المنهج - لا يرتبط بنصّ آخر وإن كان لنفس صاحب النصّ الأول، فلا عبرة بأي شيء خارج النصّ، بل العبرة بالقارئ وفهمه فقط، مما يفتح الباب واسعاً ويكرسه أمام عدد لا نهائي من القراءات ونفي للحقائق، فيؤول الأمر إلى نفي التقديس وإلى العلمنة، والنفس البشرية أو الهوى هو إله الناس ومحركه ومحدد قيم الأشياء من خير أو شر حسب الهوى.

علاقة النصّ بقارئه وبمؤلفه (العبرة بالذات القارئة لا بالذات الكاتبة):

تعد مسألة علاقة النصّ بقارئه من جهة وبمؤلفه من جهة أخرى من الأسس الهامة

(١) حرب: الأختام الأصولية (ص ٣١، ٣٢)، مرجع سابق.

التي تقوم عليها نظرية (التفكير) كما تبين سابقاً، حيث تعتمد (التفكيرية) على أن النص بمجرد تدوينه أو كتابته أو النطق به ينفصل عن مؤلفه انفصلاً تاماً، فعلاقته مع مؤلفه (تشبه علاقة الأب بابنه أو الخالق بمخلوقاته) ^(١) فبمجرد ظهور الابن إلى الحياة ينفصل عن أبويه ويصبح ذا كينونة خاصة به، وكذا (الفكرة مستقلة عن مؤلفها، بل ولا يهمنها من هو صاحبها أو أول القائلين بها بقدر ما تهمنها الفكرة.. المهم هو القضاء على « تشخيص الأفكار » الذي نشأ في تخلفنا مثل تشخيص النبوة في الأنبياء.. فالأشخاص إن هي إلا حوامل للفكر وليست خالقة الفكر، ولا يهمنها حتى وإن كانت الأفكار متحلة أم تاريخية، فالفكر له بناؤه المستقل عن التاريخ وإن كان يظهر في التاريخ كحركة ومسار وقانون) ^(٢)، فالنص ذو كينونة خاصة مستقل بذاته يصنع عالمه بنفسه، فهو (يبقى عامّاً شاملاً قد يختلف تفسيره باختلاف المفسر واختلاف الظرف) ^(٣) بينما صاحبه محدود بظروفه الخاصة، يعيش زمناً محدداً ثم يفارق الحياة ويبقى النص متفاعلاً بعد انقطاعه عن صاحبه.

ومن هنا فإن علاقة النص بمؤلفه هي علاقة انفصال لا اتصال مؤداها أن يقرأ النص بعيداً عن مصدره، وبعيداً عن الظروف التاريخية المرافقة لإنشائه وظهوره؛ أي: خلافاً للنظرة التاريخية ^(٤)، وعلاقة الانفصال هذه ما بين النص ومصدره من شأنها تحقيق إلغاء قدسية النصوص الدينية، خاصة في الحالة الإسلامية التي تعد حضارتها حضارة نص، حيث هذا المنهج يؤدي إلى أنه (مثلما النص يحرر دلالاته من وصاية القصيدة المتعالية باستقلاله عن مؤلفه، فإنه يحرر أيضاً مرجعيته من المرجعية المباشرة باستقلاله عن العالم الخارجي، وهنا يكمن شرط الفهم؛ لأن ما هو معطى للفهم.. إنما العالم الممكن الذي يفتتحه النص أو المرجعية النصية الخالصة.. هناك إذاً عملية إحالة

(١) حرب: نقد الحقيقة (ص ١٣٣)، مرجع سابق.

(٢) حنفي: من العقيدة إلى الثورة (١٩٧/١، ١٩٨)، مرجع سابق.

(٣) الحمد: السياسة بين الحلال والحرام (ص ٦١)، مرجع سابق.

(٤) مع ملاحظة عدم رفض التفكيريين للقراءة التاريخية للنصوص مطلقاً، وإنما يقلل من أهمية التاريخية لأنها تحتاج إلى جهد في القراءة من جهة، ولأنها منهج لها آلياتها المحددة، فهي (دراسة) والمنهج بحد ذاته يتم تجاوزه ورفضه في القراءة التفكيرية من جهة أخرى، مع إمكان الاستفادة من (التاريخية) في الكشف عن الطرح الأيديولوجي الذي هو مقصود للمفكرين.

أو تجاوز مستمر هو ديناميّة المعنى عن تحوله وتطوره ^(١) وهذا التطور في الفهم وفي التعامل مع النصّ يذهب الحداثي إلى أنّه يمثل (الضمير الشخصي؟؟ الحر الذي يرنو إليه الإسلام الشخصي الفردي.. [ب] الابتعاد عن المقدس والسلطة عموماً) ^(٢) فالغاء التقديس للنصوص والذي يعني غياب الحقيقة وغياب الإرادة العليا وغياب الثابت هو هدف للحدّاثي العربي وجده متحقّقاً بالتفكيكية، متمثلاً بنظرية (نيتشة) ب (موت الإله) أو (موت المؤلّف) .

هذا من حيث العلاقة بين النصّ ومصدره، أما علاقة النصّ مع قارئه من وجهة نظر التفكيكية فهي علاقة جدلية؛ حيث إنّ النصّ ذو (طابع مزدوج.. وهو أنّه قراءة وكتابة في الوقت نفسه، وهذا يعني أنّ أي نصّ هو في الواقع قراءة للواقع.. كما أنّه في ذات الوقت قراءة للنصوص الثقافية المتواجدة في الحقل الثقافي. وبهذا يمكن أن نقول: « إنّ النصّ يتحدد من خلال كلّ قراءة وفهم كلّ قارئ » ^(٣)، فتنتهي هذه العلاقة الجدلية إلى أنّ (القارئ هو الذي يقرأ النصّ وهو الذي يعطيه دلّالته) ^(٤) فالعبرة بالذات القارئة لا بالذات الكاتبة، مما يفتح باب تعدد القراءات اللامتناهية للنصّ الواحد.

والذي يسوغ هذا الأساس للقراءة هو ما يتصف به النصّ - ومنه الإسلامي من قرآن وسنة - من عموم، فهو (ينتمي.. إلى عالم التجريد؛ أي أنّه لا يتعلّق بزمان معين ولا بمكان معين، ومن هنا تكمن عظمتة وإشكالاته في الوقت نفسه) ^(٥) ولكي يتم إسقاطه على الواقع المعاش لا بدّ له من قارئ أو ترجمان يقوم بهذه العملية بإعطاء النصّ مفهوماً للتطبيق.. وهذه المفاهيم أثبت التاريخ الواقعي المعاش للأمة عبر تاريخها اختلافها في تحديد هذا المفهوم بالرغم من الاتفاق على مرجعية النصّ ذاته.. فظهور الفرق الإسلامية المختلفة لحدّ التقاتل بالرغم من استنادها إلى ذات النصوص سببه عمومية النصّ وإطلاقته، فهو حمّال أوجه ويحتمل حتى التناقضات في الفهم.

(١) الزين: تأويلات وتفكيكات (ص ٧٧)، مرجع سابق.

(٢) تيزيني: النصّ القرآني (ص ١٥٨، ١٥٩)، مرجع سابق، والذي بين معكوفتين إضافةً مني.

(٣) خمري: نظرية النصّ (ص ٤١)، مرجع سابق.

(٤) مبروك: لعبة الحداثة (ص ٩٠)، مرجع سابق.

(٥) الحمد: من هنا يبدأ التغيّر (ص ٢٠)، مرجع سابق.

ومن هنا تجد تعدد القراءات للنص الواحد، مما يجعل أن مناط العمل هو ما يفهم من النص، وهذا يحدده قارئ النص لا مصدره - حسب المنهج التفكيكي - ف (تختلف قراءة النص الواحد مع كل قراءة وبين قارئ وآخر، بل تختلف عند القارئ نفسه بحسب أحواله وأطواره.. هذه هي خاصية أمهات النصوص) ^(١) التي تحمل التعدد وتقبل التناقض في الفهم.

وكذا فإن النص الإسلامي (من حيث المبني: في التنزيل الموحى إلى محمد ﷺ، أما المعنى: فهو نسبي إنساني يشارك السامع المتكلم في صنعه) ^(٢) فهو ثابت من حيث اللفظ (القرآن)، أما من حيث الفهم والتطبيق (ومنه السنة بصفتها فهمًا للقرآن وشرح له وتحقيق على الأرض) فهو خاضع لأفهام البشر ومعاييرهم في القراءة، ولأحوالهم في الاختلاف وفي التنوع مع عدم الاتفاق الذي هو طبيعة البشر لاختلاف العقول ومداركها.

ومن هنا جاءت الحداثة العربية داعيةً إلى (إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء) ^(٣).

ولكن إذا أراد أحد مناقشة بعض ما ذكر من مسوغات يمكنه القول بأن هذا الذي ساقوه استدلال علمي يستقيه صاحبه من أساس سليم، كمن يحفر أرضًا ويضع أساسات لبناء برج، ثم يضع على هذه الأساسات المتينة خيمةً من ورق.. فالعلاقة بين النص والقارئ هي علاقة تفاعلية يحددها غرض القارئ من قراءة النص، فإذا كان القارئ ذا فكر مسبق يبحث في النص عن مسوغ لما يريد تكون قراءته قراءة نفعية مغرضة تفتقد للموضوعية أو الحياد العلمي، وهذه صورة القراءة التفكيكية الحداثية، أما إذا كان القارئ باحثًا عن الحقيقة ساعيًا إلى الفهم، فإنه يستنفذ جهده ويبدل وسعه في فهم مراد صاحب النص من نصه للوقوف على الفهم السليم المراد من النص، فهذه القراءة هي القراءة التي يستفيد منها صاحبها، وتساهم بتكوين فكره

(١) حرب: نقد الحقيقة (ص ٦)، مرجع سابق.

(٢) شحرور: دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (ص ٨٥)، مرجع سابق.

(٣) أبو زيد: فلسفة التأويل (ص ١١)، مرجع سابق.

وتشكيل ثقافته، ويفيد بها غيره بإنتاج المعنى من النص، فيضع لبنه في بناء الثقافة فيزداد ارتفاعاً، فهي قراءة بنائية يضيف فيها اللاحق على السابق، لتراكم الإنتاجات وتنوع مشكّلة الثقافة العامة للمجتمع، ولا بد أن يكون إنتاج اللاحق يختلف مضموناً عن السابق، وإلا لعد الأمر تكراراً ونسخاً لذات الشيء مما لا يفيد.

بينما في الفعل الحدائي فإن قراءته التفكيكية قراءة تبدأ من الصفر دائماً ثم تعود إليه، قراءة انفصالية، جزر متباعدة ليس فيها تراكم للفكر ولا إنتاج للثقافة ﴿كَأَلَيْكَ نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَا﴾ [النحل: ٩٢] فهي اللامعنى واللاشيء، وإذا أراد القارئ قراءة ما يريد أن يقرأه من النص لا ما يريد النص قوله، فهذا فعل عبثي يؤول إلى أن تصبح القراءة - وكذا الكتابة - لا معنى لها ولا غاية منها، فهي هنا لا تسهم في فكر ولا تبني ثقافة.

والنص الإسلامي من قرآن وسنة هو نص للعموم ولطلق الزمان والمكان - إلا ما دلت القرائن الواضحة على خصوصيته - يحتمل تعدد القراءات باختلاف العصور والأمكنة، وباختلاف القارئ وتكوينه الفكري والثقافي.. ولكن جميع قراءات المذاهب والفرق الإسلامية ومن يندرج تحت مفهوم (الخطاب الإسلامي) عبر تاريخه الطويل، جميعها تحتكم إلى مرجعية واضحة يقاس بها صواب قراءاتهم من خطئها، وهذه المرجعية تتمثل بدرجة النص المقروء من الصحة بثوق نسبته إلى مصدره الوحي، وبدلالته على الأحكام المستفادة منه بمجهود العرب في خطابها.. فللقراءة في الإسلام منهجية ودراسة واضحة تحتكم إليها الأفهام وتتجاوز بموجبها العقول، وهذا ما يناقض منهج التفكيك وأهله.

ومن هنا فالنص الإسلامي عام مطلق وهو متعدد القراءات المنضبطة بالمنهج الصارم الذي يأخذ بعين الاعتبار تطور الزمن واختلاف الأحوال.. وكذا تعدد القراءات دليل على تفاعل النص مع الواقع وفاعليته فيه، وهذا التعدد له ميزان يحتكم إليه، فليس كل فهم يقبل ولا كل قراءة يعتد بها، بل كثير من القراءات التي تدعي انتماءها للنص هي في الحقيقة خروج عنه وعليه، وهذا يمثل قراءات من أمثال ابن الراوندي وبعض شطحات الصوفية وابن عربي (المفكك الأول في نظر بعض الحدائين) وغيرها في التاريخ الإسلامي.

أما القول بنسبية المعاني فالنص منطوقه ثابت ولكن مفهومه نسبي.. فهذا القول ابتداءً إنما يجعل السنة النبوية فهمًا محضًا للنص الأول (القرآن) وليست نصًا بذاتها.. وهذا تم الوقوف عليه سابقًا، وهو قول مردود على صاحبه ابتداءً كما تقدم في موضعه.. أما إذا أريد بنسبية المعنى عدم ثبات مفهوم للنص أو عدم وجود حقيقة مطلقة تؤخذ منه لخضوع المفهوم كله للنسبي ليرتبط الفهم بالقارئ، فهذا كلام لا يستقيم؛ لأن النص بألفاظه ومعانيه يدل على الأشياء بذواتها، وينشئ الأحكام بوضوح مما لا يحتاج معها إلى تأويل أو تفكيك، وهذا هو شأن محكمات النصوص، وهي كثيرة في نصوص الإسلام..

ولكن النسبية المقبولة وهي التي تخضع إلى تعدد القراءات إنما هي نسبية تحقق المعنى في الأشياء؛ أي: توفر شروط الحكم أو النص في الحوادث.. فالأحكام ثابتة في النصوص ولكن تحقق معنى الحكم في صورته هو نسبي، فهذا يخضع لظروف الزمان والمكان وتتعدد فيه الرؤى بين مغلب لجانب فيه تحقيق لصورة حكم ما، أو تغليب جانب آخر يستوجب حكمًا مختلفًا، فمثلاً الربا حكمه واضح ومعناه بصورته واضحة ولكن تحقق هذه الصورة (الشروط) في معاملة مالية ما قد تختلف درجة تحقق المعنى فيها مما تتعدد فيه الرؤى، ومن هنا حصل الخلاف في زيادة سعر البضاعة المشتراة بالتقسيط عن سعر الشراء النقدي، فالذي غلب مسألة الزيادة لأجل الزمن رأى فيها صورة (الربا) متحققة، فأجرى عليها حكمه، بينما الذي رأى فيها عقدًا منفصلًا فغلب صورة البيع والتجارة فأجازها.. فهذا هو نسبية تحقق المعنى في الأشياء لا نسبية المعاني ولا نسبية الأشياء ذاتها.

ومن هنا يتبين عدم صلاحية (التفكيكية) لقراءة النصوص الإسلامية، مع مراعاة أن القراءة التفكيكية جاءت ضمن حقلها المعرفي الخاص (الحداثة) الذي له ميدانه وأدواته، وهي أدوات مرفوضة عند الخطاب الإسلامي الذي له مناهجه وأدواته الخاصة ضمن حقله المعرفي التداولي الخاص.

نقد المنهج التفكيكي، أو: قراءة تفكيكية للتفكيك:

إذا كان التفكيك يتعامل مع النص بوصفه بنى متعددة يقوم بتجزئته إلى بناء الصغيرة الجزئية، ومن ثم يقوم بتحليلها، فإن (تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحليل

ثوابتها إلى تحولات ليس غير.. وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها.. تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات.. وهذا يندرج تحته تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمي إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولة الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسرّ معلق (١) فهذا يكشف عن الأيديولوجيا التي تخفيها التفكيكية والمتمثلة بالوصول إلى القضاء على سلطة النص ونزع القداسة عنه، وهي ذات الأيديولوجيا التي يندرج تحتها جل الحدائين العرب إن لم يتفقوا جميعاً عليها. ومع التقائهم على الغاية ذاتها كان من بعضهم أن قدم نقدًا - على استحياء - للتفكيك بصفته منهجًا للقراءة، فهو مع اتفاهه بدور القارئ (الذات القارئة) بفهم النص وتحديد معناه، إلا أن (هذا القارئ محكوم إستمولوجيًا بأفاق المكان والزمان، بل والمزاج اللحظي في بعض الأحيان.. ورغم ما يبدو على هذا التصور من جدة وحادثة، فالواقع أنه يعود بنا من باب خلفي إلى ما يشبه الانطباعية، بل إن إلحاحه على انفصال النص عن مؤلفه وعن عصره والواقع الذي أنتجه.. جعله ييني للنصوص عالماً مستقلاً له قوانينه الخاصة) (٢) فهو نقد على استحياء يختلف عن عادة الكاتب نفسه في نقده الحاد للخطاب الإسلامي...والذي يظهر أن هذا النقد (المستحيي) للتفكيكية إنما جاء لأن مشروع الكاتب في نقده للتراث والخطاب الإسلامي إنما اعتمد التاريخية منهجًا للنقد، مما يستلزم في حال إقراره للتفكيكية أن يعيد عمله من جديد ويهدم مشروعه السابق، فجاء نقده المتضمن كيل المديح وصفات التبجيل لهذا المنتج الجديد الذي يدعى (التفكيك) .

بينما قام آخرون بتفكيك منهج التفكيك ذاته وقراءته موصولاً برواده الأوائل ومنتجيه، فقدم عبدالوهاب المسيري قراءةً جديدةً بالوقوف عندها ملياً؛ حيث ربط بين منهج التفكيك وبين ظروف نشأته والقائلين به، وقام بتحليل هذا المنهج إلى بني

(١) الجابري: التراث والحادثة (ص ٤٧)، مرجع سابق.

(٢) أبو زيد: نقد الخطاب الديني (ص ١١٩)، مرجع سابق.

جزئية، وأجرى عمليات مقارنة وتحليلًا لها ليصل إلى أن معظم منظري التفكيكية من أمثال دريدا، هارولد بلوم، جاييس، كيستيفا، ليفيناس.. وغيرهم، إنما هم من اليهود، بل إن مترجمة كتاب دريدا الذي كان له الدور البارز في إيجاد التفكيك المسمى (في علم الكتابة) قالت: (بأن هذا الفيلسوف الفرنسي يهودي (سفاردي) وبأن بعض مقالاته مذيلة بتوقيع « حبر يهودي اسمه رابي »)^(١) ليذهب المسيري إلى أن (دريدا ينتمي إلى التراث السفاردي، وهذا التراث يتبنى أسلوبًا في التفكير سمي أسلوب « الماراني » الذي انتشر في أوروبا الغربية ابتداءً من القرن الثامن عشر، واليهود الذين تبنا هذه الطريقة في التفكير عرفوا باسم « المارانو » وهم يهود يقطنون شبه جزيرة أيبيريا الذين أخفوا اليهودية وأظهروا الكاثوليكية، وهذا هو جوهر التفكير الماراني أن تقول شيئًا وتقصد غيره)^(٢) وهذا ما يريد القارئ اكتشافه من النص وفق (التفكيك).

وأوجه التماثل بين الواقعة اليهودية في العالم وبين المنهج التفكيكي من حيث المضمون ومن حيث المصطلح يمكن استجلاؤها بوضوح:

- منها: (أن العقيدة اليهودية تقوم على تعدد التفاسير؛ إذ الأصل عندهم هو التوراة.. ويشاع عندهم أنه تلقى شريعتين [أي موسى عليه السلام] « الشريعة الشفوية » « والشريعة المكتوبة » أما المكتوبة فهي التي توارثها اليهود كلهم، أما الثانية التي توارثها الحاخامات فقط وتفسيراتهم التي دونت في التلمود.. المتعامل به والمتوارث من العقيدة اليهودية هو التفسير الحاخامي؛ أي: إن التلمود هو السائد، أما التوراة فهي غائبة؛ لأن التفاسير الحاخامية ألغت حضورها بتعددتها؛ إذ كل تفسير منها يحيلك إلى تفسير آخر إلى ما لا نهاية، دون أن تصل إلى.. الكتاب المقدس (التوراة) بل أصبح التلمود.. هو الكتاب المقدس)^(٣)، وهذا التلمود أصبح (بمثابة النص الثاني؛ لأنه مكتوب بيد الإنسان وهو لذلك متغير مطلق وغير مطلق، باختصار هي مجموعة نصوص تحجب

(١) المترجمة: جياتري سيفاك. نقلًا عن بارة: إشكالية تأصيل الحداثة (ص ١١٧)، مرجع سابق.

(٢) المسيري، عبد الوهاب: اليهود وما بعد الحداثة (ص ٩٦)، سابق.

(٣) بارة: إشكالية تأصيل الحداثة (ص ١١٥، ١١٦)، مرجع سابق.

النص الأصلي؛ لذا تغيب الدلالة وتؤجل إلى ما لا نهاية؛ لأنها تناص (١) وهذا هو (التناص) الذي تتحدث عنه التفكيكية حيث غياب الأصل مما أدى إلى القول بموت الإله والعبرة بالذات القارئة لا الكاتبة.

- ومنها: أن في الحالة اليهودية التلمودية احتل التلمود قداسة الأصل والتلمود تفسير حاخامي بشري؛ لذا فالذي يحدد المعنى (بهذا الشكل هو القارئ التفكيكي الذي اصطنعه نيتشة ودريدا.. منصباً نفسه وصيماً على النص / التوراة، يدعي أن صاحبها قد مات (موت الإله، موت المؤلف) لكن الأغرب في هذا أنه لا يوجد قارئ واحد، بل هم قراء كثيرون؛ أي لا يوجد تفسير حاخامي واحد) (٢) فمن هذه الزاوية تكون التفكيكية عبارة عن تشخيص بحث للحالة اليهودية؛ إذ أصل النص غائب تم حجب من خلال التفاسير الحاخامية المتعددة التي تحيل إلى ما لا نهاية من التفاسير، فيتعذر القبض على معنى محدد أو على النص الأصل.

- ومنها: في الحالة اليهودية، حيث يغيب الأصل المقدس ويحل مكانه التفسير البشري المدنس (يصبح النص نصوصاً، والمقدس مدنساً، والمطلق نسبياً، والحاضر غائباً، والقراءة إساءة قراءة، هو اليهودي الذي يعني كل شيء ولا يعني أي شيء) (٣) وهكذا هو التفكيك، هو سلطة القارئ المطلقة في الفهم، وهو في الوقت ذاته لا وجود لحقيقة للفهم ولا نهاية له فتؤول سلطته وهماً؛ إذ لا يعتد بقراءته ولا ينتهى إليها.

- ومنها: أن الشعب اليهودي شعب مشئت في أرجاء الأرض يسعى لاهثاً لتحقيق حلم أرض الميعاد التي طرد منها وهو (يعيش في بلاد الغير وكأنه مواطن فيها مندمج في أهلها مع أنه في واقع الأمر ليس كذلك، فهو فيها وليس منها، فهو الغريب المقيم أو المقيم الغريب، أو الحاضر الغائب، وهو كذلك المتحول الدائم الذي يحلم دائماً بأرض الميعاد.. ولكنه لا يعود. فهو الدال المنفصل عن المدلول أو الدال الذي له مدلولات متعددة بشكل مفرط) (٤) وهذا ذات التفكيك الذي (يقوله دريدا ومن شايعة، إنها الدلالة المؤجلة ولا نهائية التفسير والشك في كل قراءة تقوم على إقرار المعنى الواحد؛ لأن في ذلك عدم إقرار بوجود الفرد اليهودي الذي يبقى هائماً يؤجل

(١-٣) بارة: إشكالية تأصيل الحدائبة (ص ١١٥، ١١٦) ، مرجع سابق.

(٤) المسيري: اليهودية وما بعد الحدائبة (ص ٩٧)، مرجع سابق.

العودة إلى أرض الميعاد إلى حين) ^(١) فالتفكيكية إسقاط لحالة اليهودي تمامًا.

- ومنها: أن المصطلحات المستخدمة في المنهج التفكيكي هي انعكاس للواقع اليهودي وهي (مصطلحات شاعت في كتابات دريدا منها: التشتت كرمز لتشتت اليهود في العالم.. الانتشار رمز الهجرة الأبدية للفرد اليهودي.. الاختلاف كرمز لتعدد مفاهيم الفرد اليهودي الذي يعني كل شيء ولا يعني أي شيء.. (غياب الدلالة) الهوة كرمز لتحول الدلالة في كل قراءة وعدم ثبات المعنى؛ لأن اللغة.. ذلك الشيء الذي لا شيء له والنوع الذي لا نوع له؛ أي: اليهودي لا تعريف له، والتفسير الحاخامي الذي لا أصل له) ^(٢)، فهل يشير ذلك إلى الصلة بين التفكيك واليهودية؟ وهل صحيح أن التفكيك بمنهجه واصطلاحاته يمثل حالة تشخيصية للواقعة اليهودية ولما يعيشه اليهودي في حياته وفي نظرتة لذاته؟ تترك الإجابة للقارئ ليقرأ ما يشاء.

وياسقاط هذا المنهج (التفكيك) وتطبيقه على السنة النبوية، تجد الحداثي بهذه القراءة يرفض السنة باعتبارها نصًا على نص، ذاهبًا إلى إقصائها ورفضها حتى بصفتها شرحًا أو تفسيرًا للقرآن، عدا عن رفضها في أرض الواقع بنفي صلاحيتها للتشريع، وكذا فإن تطبيق هذا المنهج على السنة و (التعاطي معها من خلال آلية « التفتيت والانفصال » التي لا تكفي بعزل الحديث عن سواه، بل وممارسة هذا العزل والتفتيت داخل الحديث نفسه.. والذي يعني فصل يقين الحديث عن ذاته.. وهي الآلية التي قضت تمامًا على مفهوم « السنة كلية كما عاشته أجيال المسلمين الأولى ») ^(٣) ومن هنا يجب قراءة نصوص الحداثيين التفكيكية، والنظر إليها على أنها أداة لتحقيق هذه الأيديولوجية الخفية عندهم.

وقد ذكر القرآن الكريم هذه القراءة بقوله تعالى: ﴿ إِنَّهُمْ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۖ فَقِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۖ ثُمَّ قِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۖ ثُمَّ نَظَرَ ۖ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ۖ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ۖ فَفَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْرُ ۖ إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ۖ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۖ ﴾ [المذثر: ١٨ - ٢٦] حيث جاء هذا المشرك واستمع إلى القرآن، فذهل لما سمع وهو الخبير في لغة العرب، فأدرك بأنه ليس مما ألفته العرب

(١) بارة: إشكالية تأصيل الحداثة (ص ١١٥)، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق (ص ١١٨).

(٣) مبروك: لعبة الحداثة (ص ٢١٥)، مرجع سابق.

من أنواع البيان من شعر أو نثر، فأخذ يقلب فكره باحثًا عن مخرج يتذرّع به ليصد عن الإيمان، حتى وصل إلى إلقاء القول بأن هذا الذي سمع هو من السحر والكهانة دون ذكر أي دليل على قول، فهو أقرب ما يكون إلى القراءة التفكيكية المعاصرة التي يقرأ القارئ ما يريد من النص، فيحكم بما يشاء دون أن يستلزم أن يكون قوله مطابقًا لواقع الأشياء وحقيقتها.. ولكن النتيجة التي أعقبها النص هي قوله تعالى: ﴿سَأَصْلِيهِ سَقَرًا﴾ [المدثر: ٢٦].

نماذج وأمثلة على القراءة التفكيكية:

يمكن الوقوف - ولو بعجالة سريعة جدًا - على بعض النماذج للقراءة التفكيكية للتراث الإسلامي والسنة النبوية على النحو التالي:

- ما قرأه هشام جعيط لقصة نزول الوحي على النبي ﷺ وقال له: اقرأ. فرد النبي ﷺ: « ما أنا بقارئ ». فذهب إلى أن (عبارة: « ما أنا بقارئ » التي تبدو مهمة لا تعني في رأيي « لا أحسن القراءة » بل « أرفض أن أقرأ لأنني حر في أن أقرأ أو لا أقرأ » ولم يطع النبي هذا الأمر حسب الرواية إلا مكرهاً بالقوة، وأخيرًا فجعيريل هو الذي قرأ النص فانطبع في قلب الرسول (١).. فهذا الفهم لهذه الرواية إنما قام به جعيط لأنه رأى في أمية النبي ﷺ ما يناقض فكرته المحورية في قراءته للسيرة القائمة على عد الإسلام منحولاً من الديانات الأخرى السابقة عليه، وخصوصاً من المسيحية الشرقية السورية، بدليل التشابه بين بعض أحكام الإسلام وبين ما هو في المسيحية، ناسباً أن النبي ﷺ تعلم المسيحية في رحلاته التجارية إلى الشام، وأنه مكث فيه سنة أو سنتين يتعلم على يدي رهبانها، فانتحل الإسلام منها.

فإذا قبل أمية النبي وقبل رواية بداية نزول القرآن أو أول ما نزل، فإنه ينسف مشروعه كاملاً، ومن هنا ذهب إلى قراءة الرواية على هذا النحو ليحقق ثلاثة أمور: أولها: رفض أمية النبي، وثانيها: رفض المصدر الإلهي للقرآن أو النص، وثالثها: إطلاق الحرية الكاملة للإنسان بضوء فهمه لقول النبي ﷺ: « ما أنا بقارئ »؛ أي: (أنا حر في أن أقرأ أو لا أقرأ ..). وتلاحظ أنه لم يقدم أي مسوغ لهذا الفهم سوى أن هذا هو

(١) جعيط: السيرة النبوية: (١) الوحي والقرآن والنبوة (ص ٤٠)، مرجع سابق.

الذي يفهمه، فهو غير مطالب بدليل، فالعبرة بالذات القارئة لا الكتابة.

ومعلوم بطلان هذه القراءة وفساد هذا الفهم؛ لأن أمية النبي ﷺ - أمية القراءة والكتابة - ثابتة في الواقع الاجتماعي المشخص لحياة النبي ﷺ، وثابتة في القرآن الكريم نصًا بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقوله: ﴿فَتَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

ولا يستغرق كثيرًا في مناقشة هذه القراءة؛ لأن مسألة ثبات أمية النبي ﷺ واضحة، فالجتماع الذي عاشه النبي ﷺ كان يتسم بأمية القراءة والكتابة وإن وجدت بعض الكتابات والمدونات كالمعلقات العشر وتدوين القرآن فيما بعد.. إلا أن السمة الغالبة لأهل ذلك العصر من تلك البقعة هي الأمية، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: ٢] وقوله تعالى على لسان أهل الكتاب: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٥].

وأما ادعاء أن الإسلام منحول من المسيحية الشرقية السورية، فهذا بحث ميدانه القراءة التاريخية، ولكن يمكن إيراد نقطة واحدة - مع إمكان التوسع في الموضوع كثيرًا في بابه - لكي لا تبقى الشبهة قائمة، وهي: أن التشابه الموجود بين الإسلام والديانات السابقة عليه من أهل الكتاب، إنما هو - من الوجهة الإسلامية - ما تبقى من ديانات أهل الكتاب سالمًا من التحريف؛ ذلك لأن الإسلام واليهودية والمسيحية ورسالة إبراهيم ونوح.. وكافة الأنبياء، إنما مصدرها واحد، ومنشئها وموجدتها واحد وهو رب العالمين؛ لذا جاء قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَن يَعْلَمُوا أَنَّهُمْ كَانُوا يُرْسَلُونَ﴾ [الشعراء: ١٩٧] فهذا الشبه يحمل على ذلك وهو وحده المصدر للكل.. والمسلم مطالب بالإيمان بالرسول السابقين جميعًا؛ لأن الدعوة الإسلامية امتداد للدعوات الربانية السابقة واحدة المصدر.

ختامًا.. ونماذج القراءات التفكيكية التي قام بها الحداثيون كثيرة جدًا، فهي تكاد لم تترك شيئًا من الإسلام إلا وقرأه أحدهم وفق هذه المنهجية، ولم يَدَامِ القارئ

يقرأ ما يشاء وفق ما يشاء دون حاجة إلى تقديم مبررات لفهمه، فالذات القارئة هي مدار الأحكام، والمفكك هو المتحكم في النص منصّباً نفسه وهواه سلطاناً على النص، فيقول الله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ كِبَرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ يَطْعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٌ﴾ [غافر: ٣٥] وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبَرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٦] صدق الله العظيم.

يُكْتَفَى بهذا القدر، وإن سمح المقام وسمحت ظروف البحث في دراسة أخرى يتم تخصيص فصل كامل للوقوف على القراءات الحدائية التفكيكية التطبيقية على السنة في فصل بعنوان: (تفكيك القيم والمعتقدات والثوابت والمفاهيم) وهي نماذج محددة وجزئية يتناولها الباحث بالدرس والمناقشة بأسلوب الحدائين، وبما وسعه من جهد وأسعفه من معرفة وفهم.. والله ولي ذلك والقادر عليه وهو المستعان.

* * *
* *
*

المَبْحَثُ الْخَامِسُ

الاستشهاد بالشاذ والمستبعد من التراث وتعميمه وتصوير أنه الأصل والمشهور

من أدوات الحداثيين العرب وأساليبهم في نقد النصوص ونقضها، وفي التسويغ لأقوالهم والتدليل لمذهبهم وأفكارهم محاولتهم الوقوف على الهامشي والثانوي من التراث الذي أخذ موقعه في التاريخ مستبعدًا شاذًا عن التيار العام، وعن القول المشهور الذي عليه مجمل علماء الإسلام وعامة عمل أهله.. محاولة تعميم الشاذ المستبعد على الحالة الإسلامية العامة، وتصويره على أنه يمثل الحالة العامة للتاريخ الإسلامي، ومنه لجوء الحداثي العربي إلى (الأخبار والآراء التي ذكرها قدماء المفسرين على أساس أنها أفكار شاذة لا تُتبع، أو شبهات زائفة لا يوقف عندها، أو زلات عابرة لا يتعلق بها، فجعلوا منها حقائق جوهرية حكموها في الأقوال المشهورة والأصول المقررة، وبنوا عليه أحكامًا جمعت إلى الفساد في الاستنتاج الإغراب في المضمون)^(١) فتجد أحدهم يبحث في الحركات التي لا تكاد تذكر، والتي مرت عرضًا في التاريخ الإسلامي، جاعلاً من أفكارها إطارًا عامًا للحياة الفكرية السائدة عبر التاريخ الإسلامي الطويل وموروثه الغزير^(٢).

ومن هذا القبيل استشهادهم بالحديث الموضوع والمنكر والضعيف جدًا عند أهل الحديث ونقاده، وجعله مرجعًا لهم ومستندًا لأقوالهم وأفكارهم.. وهذا الاستشهاد

(١) عبد الرحمن: روح الحداثة (ص ١٩١، ١٩٢)، مرجع سابق.

(٢) انظر على سبيل المثال: ما كتبه محمود إسماعيل في كتابه: المهمشون في التاريخ الإسلامي، وفي كتابه: الفكر الإسلامي بين المسلمين والمجددين (ص ١٠٧)، وغيرها من الكتب التي وقفت على بعض الحركات قبل ثورة الحدادين بالأندلس وغيرها، وتعميم فكرها وتصويرها على أنه يمثل الحالة الإسلامية، وقريب من ذلك ما فعله صقر أبو فخر باستشهاده بالشاذ من شعر أبي العلاء المعري الداعي إلى الإباحية، وإلى الخروج عن الدين والتلاعب بالأحكام معممًا له على الحالة الإسلامية جميعها، والذي منه قوله:

أفيقوا أفيقوا يا غواة فإِنما ديانَتكم فكر من القدماء

انظر: أبو فخر: الدين والدهماء والدم (ص ٨٧)، سابق.

بتلك الروايات إنما مبعثه أمران: أحدهما: لأنه يوافق هواهم وفكرهم، ففيه خدمة لموقفهم.

ومن هذا القبيل ما فعله هشام جعيط باعتماده على إحدى روايات البلاذري بأن النبي ﷺ تزوج خديجة وعمرها ثمان وعشرون سنة، وفي نفس السياق يسارع إلى رفض الروايات التي تتحدث عن دورها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا في الإسلام بدعوى أننا (لا نجد أية إشارة إلى ذلك في القرآن، وكله في أخبار السيرة، وقد يصح قسم منها أو قد يكون كلها من عمل الأسطورة، وهذا مشروع جدًّا في تكوين الخيال الديني) (١) فتجده يقبل الرواية التي تتحدث عن زواج النبي ﷺ من خديجة وهي في مرحلة الشباب؛ أي: مرغوبة للزواج؛ لأن في هذا ما يوافق فكره من أن النبي ﷺ إنما كان يعشق النساء، فوجد في خديجة ضالته حيث جمعت بين المال والجمال، ويتلاءم مع مذهبه القائل بأن محمدًا ﷺ حاول إغواء خديجة لتتعلق به من خلال الجلسات الطوال التي كانت بينهما، ومن خلال تصويره الخيالي بأسلوبه الإبداعي لما لاقاه في رحلات التجارة وغيرها.. لذلك فإن هذه الرواية المرجوحة تحمل في منطوقها ما يشهد بصحتها الذاتية وإن كانت مرفوضة عند أهل الحديث.. فهي توافق فكرة هذه الحداثي المسبقة. أما الروايات التي لا توافق مذهبه يسارع إلى رفضها بدعوى عدم ورودها بالقرآن مغفلاً تطبيق ذات المعيار على الرواية التي اعتمدها.. وكأن زواج النبي ﷺ من خديجة وهي ابنة ثمان وعشرين سنة وارد في القرآن.

ثانيهما: عدم اعتماد الحداثي على منهج أهل الحديث النقدي ورفضه له، فهو لا يعتمد عليهم لا في توثيق الروايات ولا في تضعيفها.. بل يتبع منهجه الذاتي في ذلك من خلال أدواته في القراءة ونقد النصوص والتي تم استعراضها سابقاً.. فهو يصحح ما يراه صحيحاً وإن كان غير ذلك في حقيقته عند أهل الحديث، ويضعف ويرفض ما لا يراه مقبولاً وإن كان نقاد الحديث على خلاف ذلك.. والمعيار الوحيد هو الموافقة الذاتية لذات الناقد وتلاؤم النص مع مذهبه؛ لأن تعاطيه مع النص وقراءته له إنما هو بمثابة البحث عن ملجأ له يلتجئ إليه لتسويغ فكرته المسبقة.

(١) جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة (ص ١٥٠)، مرجع سابق.

والأمثلة على ذلك كثيرة والوقوف عليها من الميسور والسهل، فإنك لا تكاد تقف على كتاب لأحدهم يتناول التراث إلا وتجد فيه من الأمثلة على هذا السلوك الشيء الكثير.. ولكن يمكن الوقوف على بعض النماذج القليلة على هذا الفعل.

أمثلة على استشهاد الحداثيين بالشاذ والمستبعد بالموضوع والمرفوض:

وقد تم الوقوف على بعضها في سياق هذه الدراسة، وقد وقف على بعضها الدكتور مصطفى السباعي في كتابه: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، وكذا المعلمي اليماني في: الأنوار الكاشفة، وكذا محمد أبو شهبة في كتابه: دفاع عن السنة.. وكان مما تم الوقوف عليه سابقاً ما استشهدوا به من الروايات التي تتحدث عن نهى بعض الصحابة عن تناقل الحديث وروايته.. وكذا الروايات التي تتحدث عن وقوع التحريف في القرآن أو التشكيك في جمعه وأنه لم يجمع كاملاً، ومنها الروايات الداعية إلى عرض السنة على القرآن وغيرها من الروايات التي تخدم غرض الحداثي وتؤيد مذهبه.. ومن الأمثلة الأخرى:

– استشهادهم بحديث « العقل القامع » الذي يجعل من العقل دعامة للمعرفة في الإسلام، ويرفع من شأنه:

وهو حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى، ودعامة المعرفة اليقين والعقل القامع. فقلت: بأبي أنت وأمي: ما العقل القامع؟ قال: الكف عن المعاصي، والحرص على طاعة الله » ^(١).

وقد ذكر ابن قيم الجوزية أن (أحاديث العقل كلها كذب) ^(٢)، وقال (الدارقطني: إن كتاب العقل وضعه أربعة أولهم ميسرة بن عبد ربه، ثم سرقة منه داوود بن المحبر فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة، وسرقة عبد العزيز بن أبي رجاء فركبه بأسانيد أخرى، ثم سرقة سليمان بن عيسى السجزي فأتى بأسانيد أخرى. وقال أبو الفتح الأزدي: لا يصح في العقل حديث. قاله أبو جعفر العقيلي وأبو حاتم بن حبان والله أعلم) ^(٣).

(١) انظر: طرايشي: مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة (ص ٩٣)، مرجع سابق.

(٢) الجوزية، محمد بن أبي بكر الدمشقي ابن قيم (ت ٧٥١ هـ): المنار المنيف في الصحيح والضعيف

(ص ٦٦)، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب (ط ١).

(٣) نفس السابق.

وحديث العقل القامع لم أجده - في ضوء اطلاعي - إلا في الرسالة القشيرية من طريق عباد بن كثير عن حنظلة بن أبي سفيان عن القاسم بن محمد بن أبي بكر عن عائشة^(١)، وهم ثقات سوى عباد بن كثير رموه بالكذب^(٢)، فالحديث عند أهل الحديث ونقاده موضوع لا أصل له.. ومع ذلك يستشهد به الحداثي؛ لأنه يوافق هواه ويؤيد مذهبه، بالرغم من كونه ظاهر البطلان وليس عليه أنوار النبوة حسب معيار أحدهم.

- قصة الغرائق:

وقد استشهد بعضهم بقصة الغرائق ليدلل على أن الشيطان ينفذ إلى شخص النبي محمد ﷺ وإلى نفسه وله مدخل في التنزيل والوحي، مما يبطل صلاحية الحديث النبوي للتشريع، وصلاحيته للزمان والمكان، بل ويبطل صحة القرآن ويثبت احتمال خطأ النبي ﷺ في تبليغ التنزيل.. ف (لقد حدث أن تمنى محمد البشر أن ينهي الحرب مع قومه الكفرة من المكيين؛ ذلك لأنه كان حريصاً على صلاح قومه محبباً مقاربتهم.. كما رأى رسول الله ﷺ تولي قومه عنه.. تمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه، وكان يسره مع حبه قومه وحرصه عليهم أن يلين له بعض ما قد غلظ عليه من أمره حتى حدث بذلك نفسه وتمناه وأحبه، فأنزل الله ﷻ: ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: ١] فلما انتهى إلى قوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّكْتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ ﴿وَمَوَآءَ النَّالِئَةِ الْأُخْرَىٰ﴾ [النجم: ١٩، ٢٠] ألقى الشيطان على لسانه لما كان يحدث به نفسه ويتمنى أن يأتي به قومه: (تلك الغرائق العلاء وإن شفاعتهم لترتجى) فلما سمعت ذلك قرش فرحوا^(٣)، ليبيني على هذه الرواية (أن محمداً لم يتمكن من الكشف عن ذلك الهدف الخبيث، فظل إبليس الشيطان في عمله الشرير... وقد استطاع أن ينفذ إلى شخصية نبي الأنبياء وحبيب

(١) انظر: القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة (ت ٤٦٥ هـ): الرسالة (ص ١٤١)، نقلاً عن الموسوعة الشاملة على الإنترنت.

(٢) انظر: العسقلاني: تهذيب التهذيب (٢٨٠/٢). وانظر: العسقلاني: تقريب التهذيب (٣٤٧/١). وانظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء (١٠٦/٧)، مرجع سابق. وانظر تاريخ الطبري (٣٣٨، ٣٣٧/٢).

(٣) تيزيني: النص القرآني (ص ٢٦٥، ٢٦٦)، مرجع سابق.

الله، إن ذلك... يكوّن إطارًا لتلك العملية من التقاطب بين الإلهي والشرطي (١)، مما يفقد الثقة بأحاديث النبي ﷺ ويزيل العصمة عنه حتى في تبليغ التنزيل وتلاوته ما دام الشيطان ينفذ إلى شخصه ويزيد في التنزيل ما ليس منه.

وهذه الرواية قد أخرجها غير واحد في كتب التفسير وأسباب النزول منهم الطبري والسيوطي وغيرهما (٢)، ومن المحدثين أخرجه الطبراني (٣)، وهي قصة موضوعة؛ لأنها لم ترو متصلة إلا عن طريق (الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس.. والكلبي متروك ولا يعتمد عليه) (٤)، فوصلها باطل والصواب في القصة أنها رسالة لا يعتد بها عند أهل الحديث (٥)، ومع ذلك فهو يستشهد بهذه الرواية بالرغم من بطلانها؛ لأنها تؤيد مذهبه وتخدم غايته في إفقاد السنة لقيمتها ونزع صفة التقديس عنها والظعن في عصمة النبي ﷺ وهي ظاهرة البطلان.

وفيما ذكر كفاية للتدليل وضرب المثال على موقفهم وفعلهم، وما لم يتم ذكره أكثر بكثير سوى التجائم إلى الروايات الشاذة والمستبعدة من التاريخ الإسلامي المديد.. ولكن يُكتفى بذلك دون الخوض في تفاصيل الرد على ما أورده القوم وعلى بطلان استدلالاتهم.



(١) تيزيني: النص القرآني (ص ٢٦٦) مرجع سابق..

(٢) انظر: ما كتب الألباني، محمد ناصر الدين (١٩٩٦ م): نصب المجانيق لنسف قصة الغرائق، المكتب الإسلامي - بيروت (ط ٣)، حيث خرج الحديث واستوفاه وحكم عليه بالوضع.

(٣) انظر: الطبراني: المعجم الكبير (٤٢/١٢) ح (١٢٤٥٠) .

(٤) العسقلاني: فتح الباري، كتاب التفسير / باب سورة الحج (٢٤٢/١٢)، مرجع سابق.

(٥) انظر: الألباني، محمد ناصر الدين: السلسلة الضعيفة (٤٥٧/١٠) .

خاتمة

بعد هذه الرحلة في بحر الحداثة المتلاطم الأفكار يمكن الخروج بأهم النتائج والتوصيات على النحو التالي:

أولاً: الحداثة ليست ممارسة بريئة أو فعلاً عبثياً للفكر، بل هي مشروع أيديولوجي له أهدافه وأدواته وغاياته التي يناضل من أجل تحقيقها مستخدماً أسلحته الفكرية. ثانياً: يظهر من خلال الدراسة والوقوف المعمق على كتب الحداثيين العرب وأفكارهم أنهم ينطلقون في نقدهم للتراث من جهة، وفي إنتاج مشاريعهم الفكرية والإنسانية من جهة ثانية من عدة منطلقات، أهمها:

- ١ - منطلق الأنسنة وبشرية النصوص وإنسانية القيم والمعايير.
 - ٢ - أولية العقل، فالعقل قادر ابتداء على إنشاء المعارف وإدراك كنه الأشياء دون حاجته إلى وصاية خارجية.
 - ٣ - التحرر من الضوابط والنصوص والقيم والمعايير والقيود وأحكام الشريعة ومن كل شيء قد يضع ضوابط أو عراقيل أمام العقل ليقول ما يشاء ويقرأ ما يريد.
 - ٤ - عجز الثقافة الإسلامية والموروث الإسلامي بكل مكوناته بما فيها نصوصه الموحى بها من كتاب وسنة عن تقديم حلول لمشكلات الواقع أو عن أن تكون صالحة للتطبيق أو الإحياء في زماننا هذا مما يستلزم تجاوزها.
 - ٥ - منطلق التجديد: حيث يسعى الحداثي ليجدد واقع الناس ويقدم حلولاً للمأزق الراهن، مما يعود عليه بتحقيق ذاته ومكانته ويعود على المجتمع بالخروج من مأزقه.
- ثالثاً: يعد الغرب بكامل مكوناته ومختلف تناقضاته المصدر الوحيد للحداثة العربية تستقي منه أفكارها، وتبني مواقفه جملة وتفصيلاً محاولة إسقاطها على الواقع الإسلامي، مما جعلها تابعة له تكرر المركزية الأوروبية. واتخذت هذه التبعية أشكالاً عدة:
- ١ - استفتاء النظرة إلى الموروث الإسلامي من نظرة الغرب إلى موروثه الديني.

٢ - التعامل مع إنتاجات الغرب الفكرية على أنها نهايات معرفية وحقائق شبه قطعية.

٣ - عدم المساهمة في نقد الغرب وإنتاجاته إلا على استحياء لا يذكر.

٤ - الوقوف على التراث الإسلامي من خلال مواقف الحداثي الغربي ودراساته؛ فمصادر معرفته بالتراث الإسلامي هي ما كتبه المستشرق أو الباحث الغربي لا من مصادر التراث الأصلية.

٥ - المناهج التي يتبناها الحداثي العربي هي ما أصدره الغرب، وكلما أنتج الغرب منهجًا جديدًا أخذ الحداثي العربي ليطبقه على ذاته وتراثه.

رابعًا: لا يوجد للحداثيين العرب أي إبداع يذكر في مجال قراءة النصوص أو إنتاج المعارف والفنون.. فبقي الحداثي العربي في تقليد مزدوج وخوف مركب، فهو يتنقل بين هروب من تقليد الموروث إلى تقليد الغرب الذي يشعره دائمًا بالنقص والعجز. خامسًا: وصل الباحث إلى نتيجة مؤداها أن مواقف الحداثيين من التراث اتخذت أشكالاً عدة على النحو التالي:

١ - فريق ذهب إلى نبذ التراث وإقصائه رافضًا له ابتداءً، وهؤلاء هم العلمانيون الغربيون وإن كانوا عربًا بالاسم والولادة بالرغم من وقوف بعضهم على بعض جوانب التراث.

٢ - الحداثيون التوفيقيون التلفيقيون: وهؤلاء يقولون بالوقوف على التراث لاستخراج الصالح منه لزماننا من أجل إحيائه ومن ثم تجاوزه.. وهم أشد الحداثيين خطرًا على التراث من أمثال حسن حنفي، محمد شحرور، هشام جعيط، محمد الجابري.. وغيرهم.

٣ - فريق رَفَضَ التراث ابتداءً ولم يقبل منه إلا القرآن الكريم، وهؤلاء هم القرآنيون الجدد مع مراعاة اختلافهم عن القرآنيين القدماء زمن الشافعي وغيره.

٤ - فريق من الحداثيين لم يشتغل بالتراث، ولم يكن التراث موضوعًا للدرس أو البحث فشغله أمور أخرى.. وهؤلاء لم يشتغل الباحث بذكرهم في هذه الدراسة؛ لكونهم لم يساهموا في إنتاج شيء يمس التراث.

سادساً: التيارات الحدائية السابقة تجتمع كلها على نبذ التراث وإقصائه من دائرة العمل، ولكن أشدهم خطراً هم التوفيقيون الذين يسعون إلى الوقوف على التراث؛ لاحتوائه أولاً ومن ثم إلى نقضه وتدميره من الداخل.

سابعاً: وقف الحدائيون من السنة خصوصاً موقف المعادي الشديد لأسباب منها:

١ - لأن السنة كانت القيد الأكبر والعائق الأعظم أمام الحدائي في قوله ما يشاء وفي إنتاجه لما يريد مما يخالف السنة.

٢ - لأن السنة تناولت مجمل جوانب الحياة البشرية التفصيلية فكانت أكثر ملامسة لواقع الناس المعاش.

٣ - لأن معظم أو مجلَّ الأحكام الشرعية كانت مستنبطة من السنة النبوية مباشرة.

٤ - لأن السنة شكلت سياجاً حصيناً منيعاً حول القرآن الكريم منع الحدائي من الولوج إلى القرآن دون تحطيم هذا الحصن أولاً.

٥ - بسبب منهج أهل الحديث النقدي والذي استقر في الوجدان الاسلامي لتطبيقه على كل المرويات، مما شكل حصناً إضافياً منع الحدائي من نقض الرواية وقيده في حركته.

٦ - لأنه رأى في الحديث تمثل المنهج النقلي المناوئ للمنهج العقلي.

لهذا كانت سهام القوم موجهة إلى السنة أكثر من غيرها، لا لضعفها، بل لما تشكله من حواجز منيعة في وجه الحدائي.

ثامناً: أراد الحدائيون إعادة نقد السنة بتطبيق أدوات النقد الحدائية؛ وذلك لأنهم لا يعرفون منهج النقد الإسلامي إلا لمماً، وليفسحوا المجال واسعاً لإعمال عقولهم في النص إقصاءً وإبعاداً فهماً وتأويلاً، وذلك اعتماداً على النقد الداخلي ورفض النقد الخارجي.

تاسعاً: جميع المناهج الحدائية من البنيوية والتاريخية والهرمينيوطيقا والتفكيك هي أدوات لإقصاء النص، وإحلال العقل مكانه لرفض سلطة النص المقدس والقول بسلطة العقل المقدس عندهم.

عاشراً: المناهج الحدائية لا تصلح للتطبيق ولنقد السنة النبوية؛ وذلك لأنها تختلف من حيث الميدان، فواقع النص الإسلامي من السنة يخالف مخالفةً تامةً لواقع

النصوص التي جاءت هذه المناهج لنقدها وتحليلها.

حادي عشر: لا يخشى على السنة من تطبيق هذه المناهج عليها، ولكن هذه المناهج بذاتها غير صالحة للتطبيق ابتداءً، والحداثي الذي حاول القيام بالتطبيق لم يطبقها بشكل علمي محايد، بل بطريقة نفعية مغرضة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذه المناهج ترفض التطبيق لأنها ابتداءً ترفض أن تكون منهجاً منضبطاً.. فهي العبث ولا يقبل تطبيقه على ديننا.

ثاني عشر: أثار الحداثيون مجموعة من الشبهات التي أثارت الساحة الفكرية الإسلامية ولكن لا يعني أنها شبهات حقيقية، بل هي تهويمات عقلية يتمكن أي عقل من إثارة أي تشكيك في أي شيء وفي أي وقت، فالتساؤل كيف ومن أين ولعل.. لا يعجز أحد عن نثره.

ثالث عشر: لا شك من أثر الحداثة الواضح على الساحة الإسلامية، ولعل من هذه الآثار أن تأثر عدد من مفكري المسلمين بالفكر الحداثي، فأخذ بعضهم يكرر مقولاتهم بوعي أو دون وعي بفحواها وبغرضها.. بينما ذهب آخرون إلى تحكيم عقولهم في المرويات، مما حدا ببعضهم المسارعة إلى رفض الحديث دونما حاجة إلى طول نظر أو عميق فكر، ظناً منه بأنه بدا يخدم الدين ويسد باباً يمكن للمغرضين النفاذ إلى الإسلام من خلاله.. بينما هو في الواقع يمثل فعله هذا نقطة نصر للحداثيين، بحيث تمكن من تجنيد إسلامي موثوق عند المسلمين لخدمة مصالح الحداثيين بالتسويق لأفكارهم من حيث يدري أو لا يدري.

رابع عشر: تمكن الفكر الحداثي عبر تاريخه من إفقاد الثقة بالحديث النبوي بين المسلمين، بحيث أصبح الواحد من المسلمين عندما يردّ عليه حديث عن رسول الله ﷺ يسارع إلى التشكيك في ثبوته؛ أي أصبح الشك أصل الرواية بدلاً من الصدق.

خامس عشر: علماء الإسلام من محدثين وفقهاء وأصوليين مطالبون أكثر من أي وقت مضى بالوقوف على القرآن والسنة واستجلائهما وإخراج العلوم منهما بما يتلاءم مع روح العصر وأدواته.

سادس عشر: على الخطاب الإسلامي وعلى أهل الحديث خصوصاً إعادة النظر

الدائم في منهج النقد الحديثي، لا لعجزه بل لإدامة إحيائه والإفادة منه.
التوصيات:

بعد ما تقدم كله يمكن قول ما يلي:

على الخطاب الإسلامي أن يوقف الانشغال بالثانوي، ويتوقف عن الاختلاف في الجزئيات التي لم تعد موجودة في زماننا كاختلاف علماء الكلام في صفات الذات مما لا يبنني عليه عمل، والانتقال إلى ملازمة الواقع والانشغال بمشاكل العصر واحتياجاته، وهذا أكثر ما يخشاه الحداثي وأرباب السلطات.. فإن في ديننا كنوزًا عظيمة تستلزم إخراجها بلغة العصر، فكما كان العلماء من السلف يخاطبون عصرهم بأدواته ناهلين من القرآن والسنة فعلماء اليوم مطالبون بالقيام بذات الفعل.. للانشغال بالعمل وتقديمه على النظر حسب الظرف والحاجة.

كما وتوصي الدراسة بالانتقال من مرحلة أسلمة العلوم ومرحلة تأصيل العلوم البشرية بالقول أن في ديننا ما يؤكد النظرية الفلانية ونحن سبقنا هذا الفيلسوف في وصوله إلى المبدأ لأن في القرآن كذا وكذا.. فإن هذا لا يفيد؛ لأنه يبقى عملاً في دائرة التبعية والتأصيل لما أنتجه الآخر.. للانتقال إلى مرحلة إنتاج العلوم ابتداءً بإخراج النظريات والقواعد المستقاة من كنوزنا مما لم يسبق إليه أحد.. الانتقال من أسلمة العلوم إلى إنتاج العلوم إسلاميًا.. فهنا نظرية الاقتصاد الإسلامي وهناك علم التربية الإسلامية وثالث النظرية السلوكية الإسلامية.. لتساهم جميعًا في تحقيق التمكين للإسلام ليسود فكرًا ومنهجًا دينًا ودولة ونظام حياة.. فهذه مقومات الحداثة الإسلامية المنشودة وليس جريًا على خطاب الحداثة الغربية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

د. الْحَارِثُ فَخْرِي عَيْسَى عَبْدَ اللَّهِ

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المصادر والمراجع

- أبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم، عون المعبود شرح سنن أبي داود (ط ١)، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٩٠ م) مع حاشية بشرح ابن قيم الجوزية.
- ابن أنس، الإمام مالك، الموطأ (ت ١٧٥ هـ)، (ط ٣)، (١/١)، دار ابن حزم، بيروت، دار الآفاق الجديدة، المغرب (١٩٩٦ م / ١٤١٦ هـ).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (٦٧١ - ٧٢٨ هـ)، درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول (٦/١)، (تحقيق د. السيد محمد السيد، وسيد إبراهيم صادق)، دار الحديث، القاهرة (٢٠٠٦ م / ١٤٢٧ هـ).
- ابن حنبل، أحمد، المسند (مسند الإمام أحمد بن حنبل)، (٦/١)، المكتب الإسلامي ودار صادر، بيروت.
- ابن رشد، الجابري، محمد عابد (مقدمة ومدخل)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين واجتمع)، سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد: (١)، (ط ٤)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (٢٠٠٧ م).
- ابن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ)، مقاييس اللغة (ط ١)، (مراجعة وتعليق أنس محمد الشامي)، دار الحديث، القاهرة (٢٠٠٨ م / ١٤٢٩ هـ).
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري (ت ٢٣٠ هـ)، الطبقات الكبرى (ط ١)، (٨/١)، (تحقيق لإحسان عباس)، دار صادر، بيروت (١٩٦٨ م).
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (٥٧٧ - ٦٤٣ هـ)، علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح) (ط ٣)، (تحقيق وشرح نور الدين عتر)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق (١٩٩٨ م).
- ابن عاشور، محمد الطاهر، النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس (١٩٧٩ م).
- ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتوير (٣٠/١)، الدار التونسية للنشر، تونس (١٩٨٤ م).
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (٢٠٧ - ٢٧٥ هـ)، السنن (٢/١)، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه)، دار إحياء الكتب العربية (١٩٥٢ م).
- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل (٦٣٠ - ٧١١ هـ)، لسان العرب (ط ٣)، (١٨/١)، دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧ م)، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (ط ١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٥ م)، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن (ط ٦)، بيروت: المركز الثقافي العربي.

- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧ م)، نقد الخطاب الديني (ط ٣)، بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧ م)، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة (ط ٦)، بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧ م)، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة (ط ٤)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٦ م)، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة (ط ٥)، بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧ م)، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي (ط ٦)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٥ م)، الخطاب والتأويل (ط ٢)، بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبي السعود) (٩/١)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- أبو رية، محمود، أضواء على السنة أو دفاع عن الحديث (ط ٣)، القاهرة: دار المعارف.
- أبو شهبة، أ.د. محمد بن محمد (١٩٩٢ م)، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير (ط ١)، بيروت: دار الجيل.
- أبو شهبة، أ.د. محمد بن محمد (١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م)، دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب والمعاصرين (ط ٢)، الرياض: دار اللواء.
- أبو فخر، صقر (٢٠٠٧ م)، الدين والدهماء والدم، العرب واستعصاء الحداثة (ط ٢)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- أدونيس، علي أحمد سعيد (١٩٧٩ م)، مقدمة للشعر العربي (ط ٣)، بيروت: دار العودة.
- أدونيس، علي أحمد سعيد (١٩٧٩ م)، الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع عند العرب: (٣) صدمة الحداثة (ط ٢)، بيروت: دار العودة.
- أدونيس، علي أحمد سعيد (١٩٨٣ م)، الثابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع عند العرب: (١) الأصول (ط ٤)، بيروت: دار العودة.
- أدونيس، علي محمد، النص القرآني وآفاق الكتابة، بيروت: دار الآداب.
- آرنج، واشنطن، حياة محمد (ترجمة وتعليق د. علي حسني الخربوطلي)، القاهرة: دار المعارف.
- أركون، محمد (٢٠٠٥ م)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (ط ٢)، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة والنشر.
- أركون، محمد (١٩٩٧ م)، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد (ط ١)، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقي.
- أركون، محمد (١٩٩٦ م)، العلمنة والدين الإسلام المساعدة الغرب / سلسلة بحوث اجتماعية: (٤)، (ط ٣)، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقي.

- أركون، محمد وغارديه (٢٠٠٦ م) الإسلام بين الأمس والغد (ترجمة علي المقلد)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، بيروت: دار الفارابي.
- أركون، محمد ومكسيم، ألان وبرنارد، فرانسيسكو وكلود (٢٠٠١ م)، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه (ط ٢)، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقبي.
- أركون، محمد (٢٠٠٦ م)، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي (ط ٣)، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقبي.
- أركون، محمد (٢٠٠٧ م)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (ط ٤)، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقبي.
- إسماعيل (٢٠٠٧ م)، د. محمود، في تأويل التاريخ والتراث «دراسة نظرية وتطبيقية»، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٨ م)، آراء ورؤى في الفكر والتاريخ والفن والأدب (ط ١)، القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع.
- إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٨ م)، جدل الأنا والآخر سيرة ذاتية (ط ١)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٤ م)، المهمشون في التاريخ الإسلامي (ط ١)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٥ م)، في نقد حوار المشرق والمغرب بين د. حنفي ود. الجابري (ط ١)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٥ م)، التراث وقضايا العصر (ط ١)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٦ م)، الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين (ط ١)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب (ت ٥٠٢ هـ)، المفردات في غريب القرآن (تحقيق محمد سيد كيلاني)، دار المعرفة، بيروت.
- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الأدب المفرد (ط ١)، دار الصديق (١٤٢١ هـ).
- الألباني، محمد ناصر الدين، نصب المجانيق لنسف قصة الغرائق (ط ٣)، المكتب الإسلامي، بيروت (١٩٩٦ م).
- الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.
- أمين، أحمد (٢٠٠٤ م)، ضحى الإسلام (ط ١)، (٣/١)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- أمين، أحمد (١٩٩٦ م)، فجر الإسلام، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع.
- أمين، أحمد (٢٠٠٩ م)، يوم الإسلام (ط ١)، القاهرة: دار الشروق.
- الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت ٤٥٦ هـ)، المحلى (١١/١)، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، دار الفكر، بيروت.
- أوزون، زكريا (٢٠٠٤ م)، جنابة البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين (ط ١)، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.

- أواميل، علي (١٩٩٠ م)، في التراث والتجاوز (ط ١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- بارة، عبد الغني (٢٠٠٥ م)، إشكالية تأصيل الحدائث في الخطاب النقدي العربي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (١٩٤ - ٢٥٦ هـ)، الأدب المفرد (ط ١)، (ترتيب البوابة صالح أحمد الشامي)، دار القلم، دمشق، (٢٠٠١ م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦ هـ)، التاريخ الكبير (ط ١)، (٩/١)، (تحقيق مصطفى عبد القادر أحمد عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت (٢٠٠١ م).
- البستاني، المعلم بطرس، محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية (ط ٢)، مكتبة لبنان، بيروت، (١٩٨٣ م).
- البستي، محمد بن حبان (ت ٣٥٤ هـ)، المجروحين من المحدثين (ط ١)، دار الصميمي، الرياض (٢٠٠٠ م / ١٤٢٠ هـ).
- البشري، المستشار طارق (١٩٩٢ م)، مشكلتان وقراءة فيهما (ط ٢)، (تقديم د. طه جابر العلواني)، فرجينيا، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (ط ١)، (تحقيق د. محمود الطحان)، مكتبة المعارف، الرياض (١٤٠٣ هـ).
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (ت ٤٦٣ هـ)، تاريخ بغداد أو مدينة السلام (١٣/١)، دار الكتاب العربي، بيروت.
- البغدادي، علي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن الجوهري، المسند (مسند أبي الجعد)، (ط ١)، (١/١)، (تحقيق عامر أحمد حيدر)، مؤسسة نادر، بيروت (١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م).
- بلقزيز، د. عبد الإله (٢٠٠٧ م)، العرب والحدائث دراسة في مقالات الحدائث (ط ١)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- البنا، جمال (٢٠٠٩ م)، روح الإسلام (ط ١)، القاهرة: دار الشروق.
- البنا، جمال، نحو فقه جديد / ثلاثة أجزاء، القاهرة: دار الفكر الإسلامي.
- البنا، جمال (٢٠٠٨ م)، الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة (ط ١)، القاهرة: الشروق.
- البنا، جمال (٢٠٠٨ م)، تفنيد دعوى حد الردة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ط ١، القاهرة: دار الشروق.
- البنا، جمال (٢٠٠٨ م)، الإسلام وحرية الفكر (ط ١)، القاهرة: دار الشروق.
- بهاء الدين، د. محمد (١٩٩٩ م)، المستشرقون والحديث النبوي (ط ١)، عمان: دار النفائس، ماليزيا، كوالالامبور: دار الفجر.
- بودلي، ر.ف، الرسول - حياة محمد - (ترجمة عبد الحميد جودة السحار ومحمد محمد فرج)، القاهرة: دار الكتاب العربي.
- البوطي، د. محمد سعيد رمضان، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة (ط ١١)، (١/١)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق (١٩٩١ م / ١٤١٢ هـ).
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨ هـ)، معرفة السنن والآثار.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨ هـ)، السنن الكبرى (ط ٣)، (١٠/١)،

- (تحقيق محمد عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت (٢٠٠٣ م).
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ)، شعب الإيمان (ط ١)، (٩ / ١)، (تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسبوني زغلول)، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٩٠ م).
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨ هـ)، الأسماء والصفات (ط ١)، (٢ / ١)، (تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي)، مكتبة السوادني، جدة.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩ - ٢٩٧ هـ)، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، (٥ / ١)، (تحقيق وتعليق إبراهيم عطوة عوض)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩ - ٢٧٩ هـ)، الجامع الصحيح (سنن الترمذي) (٥ / ١)، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، دار إحياء التراث العربي.
- تيزيني، د. طيب (٢٠٠٨ م)، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة (ط ٢)، دمشق: دار البنايع.
- تيزيني، د. طيب (٢٠٠٥ م)، بيان في النهضة والتطوير العربي (ط ١)، بيروت: دار الفارابي.
- الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٧ م)، ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص (ط ٣)، مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٦ م)، تكوين العقل العربي / سلسلة: نقد العقل العربي: (١)، (ط ٩)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٧ م)، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية / سلسلة: نقد العقل العربي: (٢)، (ط ٨)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٧ م)، العقل السياسي العربي محدثاته وتحدياته / سلسلة: نقد العقل العربي: (٣)، (ط ٦)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٦ م)، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية / سلسلة: نقد العقل العربي: (٤)، (ط ٢)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٨ م)، منهج القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول (القسم الأول)، (ط ١)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٠ م)، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (ط ٢)، مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٧ م)، مدخل إلى القرآن الكريم الجزء الأول في التعريف بالقرآن (ط ٢)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٦ م)، التراث والحداثة دراسات ومناقشات (ط ٣)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٦ م)، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (ط ١)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجرجاني، أبو أحمد عبد الله بن عدي (ت ٣٦٥ هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال (ط ١)، (١ / ١)، (تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض بمشاركة أ. د. عبد الفتاح أبو سنة)، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٩٧ م).

- الجزري، عز الدين بن الأثير أبو الحسين بن محمد (ت ٦٣٠ هـ)، أسد الغاية في معرفة الصحابة (٥/١)، دار الفكر، بيروت.
- جعيط، هشام (٢٠٠٧ م)، في السيرة النبوية: (١) الوحي والقرآن والنبوة (ط ٣)، بيروت: دار الطليعة.
- جعيط، هشام (٢٠٠٧ م)، في السيرة النبوية: (٢) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة (ط ١)، بيروت: دار الطليعة.
- الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم (ت ٧٥١ هـ)، المنار النيف في الصحيح والضعيف (ط ١)، (تحقيق عبد الفتاح أبو غدة)، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.
- الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن قيم (ت ٧٥١ هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين (ط ٢) (٤/١)، (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)، دار الجيل، بيروت (١٩٧٣ م).
- الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم (٧٥١ هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين (٤/١)، (مراجعة وتقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (١٩٨٦ م).
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخافض النيسابوري (٤٠٥ هـ)، معرفة علوم الحديث (ط ١)، (تحقيق السيد معظم حسين)، (مراجعة وتخريج أحاديثه زهير شفيق الكبي)، دار إحياء العلوم، بيروت (١٩٩٧ م).
- حرب، علي (١٩٩٣ م) نقد الحقيقة (ط ١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- حرب، علي (٢٠٠١ م)، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية مصائر المشروع الثقافي العربي (ط ١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- حرب، علي (١٩٩٤ م)، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية (ط ١)، بيروت: دار الطليعة.
- حرب، علي (١٩٨٥ م)، التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية (ط ١)، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- حرب، علي (٢٠٠٥ م)، الإنسان الأدنى أمراض الدين وأعطال الحدائث (ط ١)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- حرب، علي (١٩٩٧ م)، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد (ط ١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- حرب، علي (٢٠٠٠ م)، حديث النهايات فتوحات العولمة ومآزق الهوية (ط ١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- الحضرمي، عبد الرحمن بن محمد خلدون، مقدمة ابن خلدون كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار البيان.
- الحمد، تركي (٢٠٠٦ م)، السياسة بين الحلال والحرام أنتم أعلم بأمور دنياكم (ط ٤)، بيروت: دار الساقى.
- الحمد، تركي (٢٠٠٨ م)، من هنا يبدأ التغيير (ط ٢)، بيروت: دار الساقى.
- حمزة، محمد (٢٠٠٥ م)، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث (ط ١)، الدار البيضاء: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، وبيروت: المركز الثقافي العربي، لبنان، بيروت.

- الحنبلي، زين الدين أبو الفرج ابن رجب، فتح الباري شرح صحيح البخاري.
- حنفي، د. حسن (١٩٨٨ م)، من العقيدة إلى الثروة / الجزء الأول المقدمات النظرية / سلسلة: التراث والتجديد: (١) موقفنا من التراث القديم (ط ١)، (٥ / ١)، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي.
- حنفي، د. حسن - الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٥ م)، حوار المشرق والمغرب (ط ٤)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- حنفي، د. حسن (١٩٨٢ م)، دراسات إسلامية (ط ١)، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- الخشت، د. محمد عثمان (٢٠٠٧ م)، العقلانية والتعصب (ط ١)، القاهرة: نهضة مصر.
- الخطيب، د. محمد عبد الفتاح، القراءة الحدائية للسنّة النبوية وضرورة تأسيس أجرومية لفقه البلاغ النبوي، بحث غير منشور للدكتور محمد عبد الفتاح الخطيب.
- خمري، د. حسين (٢٠٠٧ م)، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال (ط ١)، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي (٣٠٦ - ٣٨٥ هـ)، العلل الواردة في الأحاديث النبوية (ط ٣)، (١١ / ١)، (تحقيق وتخريج د. محفوظ الرحمن زين الله السلفي)، دار طيبة، الرياض (٢٠٠٣ م / ١٤٢٤ هـ) .
- الدارقطني، علي بن عمر (ت ٣٨٥ هـ)، السنن (سنن الدارقطني)، (ط ١)، (٤ / ١)، (تحقيق مجدي ابن منصور بن سيد الشورى)، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٩٦ م) .
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام (ت ٢٥٥ هـ)، السنن (٢ / ١) دار إحياء السنّة النبوية.
- الدرا، أميرة (١٩٩٣ م)، المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (ط ٣)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)، تأويل مختلف الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت ٧٤٨ هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (تحقيق علي محمد البيجاوي)، دار المعرفة، بيروت.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز أبو عبد الله شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨ هـ / ١٣٤٧ م)، تذكرة الحفاظ (ط ١)، (٤ / ١)، دار إحياء التراث العربي.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ)، سير أعلام النبلاء (ط ١)، (٢٥ / ١)، (تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين)، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م) .
- الذهبي، د. محمد حسين، التفسير والمفسرون (٣ / ١)، (ضبط وتخريج الأحاديث أحمد الزعبي)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.
- ريان، محمد رشيد أحمد (١٩٩٧ م)، الحدائث والنص القرآني، (المشرف على الرسالة د. أحمد خالد شكري)، رسالة جامعية / ماجستير غير منشورة، مكتبة الجامعة الأردنية.
- الرحيلي، أ.د. وهبة (١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٥ م)، الفقه الإسلامي وأدله (ط ٨)، (١١ / ١)، دمشق: دار الفكر.

- الزرقاني، محمد عبد العظيم (١٩٩٦ م)، مناهل العرفان في علوم القرآن (ط ١)، (٢/١)، بيروت: دار الفكر.
- الزين، محمد شوقي (٢٠٠٢ م)، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر (ط ١)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- سالم، د. أحمد محمد (٢٠٠٨ م)، نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ (ط ١)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- سالم، د. أحمد محمد (٢٠٠٩ م)، الإسلام العقلاني تجديد الفكر الديني عند أمين الخولي (ط ١)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- السباعي، مصطفى (١٩٧٦ م)، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (ط ٢)، بيروت: المكتب الإسلامي.
- السجستاني، سليمان بن الأشعث أبو داود (٢٠٢ - ٢٧٥ هـ)، السنن (ط ١)، (إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس، محمد علي السيد)، حمص (١٩٦٩ م).
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٩٠٢ هـ)، فتح المغيبي شرح ألفية الحديث (٣/١)، (شرح وتخرير وتعليق صلاح محمد عويضة)، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٢١ هـ/٢٠٠١ م).
- سعيد، إدوارد (٢٠٠٥ م)، تغطية الإسلام (ط ١)، (ترجمة د. محمد عناني)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- سعيد، إدوارد (٢٠٠٦ م)، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق (ط ١)، (ترجمة د. محمد عناني)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- سعيد، إدوارد (٢٠٠٦ م)، المنطق والسلطة (ط ١)، (ترجمة د. محمد عناني)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- سينوبوس، لانجلو وماس، كنت (١٩٧٧ م)، النقد التاريخي ويشمل: المدخل إلى الدراسات التاريخية، نقد النص، التاريخ العام (ط ٣)، (ترجمة عبد الرحمن بدوي)، الكويت: وكالة المطبوعات.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ)، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة (٢/١)، دار الكتب العلمية.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ)، الإتقان في علوم القرآن (ط ١) (١/١)، ضبط وتصحيح محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٢٥ هـ/٢٠٠٤ م).
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (٧٩٠ هـ)، الموافقات في أصول الشريعة (٢/١)، (شرح عبد الله دراز)، دار الحديث، القاهرة (٢٠٠٦ م).
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت ٢٠٤ هـ)، الأم (ط ١)، (٩/١)، دار الفكر، بيروت (١٤٢٩، ١٤٣٠/٢٠٠٩ م).
- الشافعي، سعد الدين محمود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٣ هـ)، شرح التلويح على التوضيح لمن التقيح في أصول الفقه (ط ١)، (تحقيق زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٩٦ م).
- الشايب، أ. أحمد (٢٠٠٧ م)، الشيخ محمد عبده حياته وبيئته - عصره السياسي - عصره الاجتماعي (ط ١)، مكتبة الثقافة الدينية.

- شحرور، الدكتور المهندس محمد (١٩٩٤م)، دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع (١ ط)، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.
- شفيق، منير (١٩٩٩م)، في الحداثة والخطاب الحداثي (١ ط)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- شهاب الدين، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت ٦٢٦هـ)، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (ط ٢)، (٢٠/١)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الشهرزوري، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (٥٧٧ - ٦٤٣هـ)، علوم الحديث (المقدمة)، (ط ٣)، (تحقيق وشرح نور الدين عتر)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق (١٩٨٤م).
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار (ط ١)، (٨/١)، (تحقيق عز الدين خطاب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت (٢٠٠١م).
- الصالح، د. نضال عبد القادر (٢٠٠٦م)، المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع (ط ١)، بيروت: دار الطليعة.
- صبحي، د. أحمد محمود (١٩٩٧م)، وحملها الإنسان مقالات فلسفية (ط ١)، بيروت: دار النهضة العربية.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام (١٢٦ - ٢١١هـ)، المصنف (ط ١)، (١١/١)، (تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي)، المجلس العلمي، جوهانسبرغ جنوب إفريقيا، وكراتشي باكستان، وسملك كجرات، الهند (١٩٧٢م).
- ضاهر، عادل (٢٠٠١م)، أولية العقل نقد أطروحات الإسلام السياسي (ط ١)، بيروت: دار أمواج.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير (ط ٢)، (٢٥/١)، (تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي)، دار إحياء التراث العربي.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط (ط ١)، (٧/١)، (تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي)، دار الفكر، عمان (١٩٩٩م).
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (ط ٣)، (٣٠/١)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة (١٩٧٨م).
- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك.
- طرايشي، جورج (٢٠٠٦م)، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة (ط ٢)، بيروت: دار الساقى.
- طرايشي، جورج (١٩٩٨م)، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام (ط ١)، بيروت: دار الساقى.
- طرايشي، جورج (١٩٩٨م)، نقد العقل العربي - إشكاليات العقل العربي (ط ١)، بيروت: دار الساقى.
- طرايشي، جورج (٢٠٠٨م)، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام (ط ١)، بيروت: دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب.
- الطيالسي، سليمان بن داود أبو داود الفارسي، مسند أبي داود الطيالسي (١/١)، دار المعرفة، بيروت.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت: دار الفكر.
- عبد الرازق، علي (١٣٤٤هـ/١٩٢٥م)، الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام (ط ٢)، القاهرة: مطبعة مصر.

- عبد الرحمن، د. طه (٢٠٠٦م)، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغريبة (ط ٣)، بيروت، المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه (٢٠٠٥م)، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري (ط ١)، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، طه (٢٠٠٦م)، روح الحدثة المدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية (ط ١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، د. طه (٢٠٠٦م)، العمل الديني وتجديد العقل (ط ٤)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرسول، أيمن (٢٠٠٤م)، في نقد المنقف والسلطة والإرهاب (ط ١)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- عبد الكريم، خليل (١٩٩٧م)، الصحابة واجتمع (ط ١)، القاهرة: سينا للنشر، بيروت: الانتشار العربي.
- عبد الكريم، خليل (١٩٩٧م)، الصحابة والصحابة (ط ١)، القاهرة: سينا للنشر، بيروت: الانتشار العربي.
- عبد الكريم، خليل (١٩٩٧م)، محمد والصحابة (ط ١)، القاهرة: سينا للنشر والتوزيع، بيروت: الانتشار العربي.
- عبد الكريم، خليل (١٩٩٧م)، الجذور التاريخية للشرعية الإسلامية (ط ٢)، القاهرة، سينا للنشر والتوزيع، بيروت: الانتشار العربي.
- عتر، د. نور الدين (١٩٩٧م)، منهج النقد في علوم الحديث (ط ٣)، بيروت ودمشق، دار الفكر.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي (ت ١١٦٢هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس (ط ٣)، دار إحياء التراث العربي (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).
- العروي، عبد الله (٢٠٠٨م)، السنة والإصلاح (ط ١)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر (٧٧٣ - ٨٥٢هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري (ط ٣)، (١٣/١) مقدمة وفهارس، مكتبة دار السلام، الرياض (٢٠٠٠م).
- العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي شهاب الدين أبي الفضل ابن حجر (ت ٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة (ط ١)، (١٣/١)، تحقيق طه محمد الزيني، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر (٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب (ط ١)، (٤/١)، (تحقيق إبراهيم الزريق وعادل مرشد)، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٤١٦هـ/١٩٩٦م).
- عمارة، محمد (١٩٩١م)، العرب والتحدي، القاهرة: دار الشروق.
- العمري، د. أكرم ضياء (١٩٩٤م)، بحوث في تاريخ السنة المشرفة (ط ٥)، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.
- الغزالي، محمد (٢٠٠٧م)، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (ط ١٥)، القاهرة: دار الشروق.
- فخر الدين، أبو عبد الله محمد بن الحسن التيمي الرازي، مفاتيح الغيب (٣٢/١).
- فلاتة، د. عمر بن حسن عثمان، الوضع في الحديث، دمشق: مكتبة الغزالي، بيروت، مؤسسة مناهل العرفان.
- فوري، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان (ت ٩٧٥هـ)، كنز العمال في سنن

- الأقوال والأفعال، (ضبط بكري حيانى)، (تصحيح صفوة السقا)، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٩٧٩ م).
- القرشي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (٥١٠ هـ - ٥٩٧ هـ)، الموضوعات، (١ ط)، (تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان)، (١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م).
- القرضاوي، د. يوسف (٢٠٠٤ م)، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة (ط ١)، القاهرة: دار الشروق.
- القرضاوي، د. يوسف (٢٠٠٦ م)، كيف نتعامل مع السنة النبوية (ط ٤)، القاهرة: دار الشروق.
- القرضاوي، د. يوسف (٢٠٠٧ م)، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية (ط ٢)، القاهرة: دار الشروق.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١ هـ)، الجامع لأحكام القرآن (٢٠/١)، دار الكاتب العربي، القاهرة (١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م).
- القضاة، د. شرف محمود (٢٠٠٢ م)، هل أحاديث الطب النبوي وحي؟ (١٧) (٦)، مجلة مؤنة للبحوث والدراسات.
- قطب، سيد (٢٠٠٩ م)، الحياة في ظلال القرآن - مقدمة الظلال (ط ١)، عمان، دار المأمون.
- قطب، سيد (١٩٨٠ م)، في ظلال القرآن (ط ٩)، (٦/١)، القاهرة: دار الشروق.
- قطب، محمد (٢٠٠٥ م)، العلمانيون والإسلام (ط ٢)، القاهرة: دار الشروق.
- الكناني، أبو الحسن علي بن محمد بن العراق، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشيعية الموضوعة (ط ٢)، (٢/١)، (تحقيق عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري وعبد الوهاب عبد اللطيف)، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٨١ م).
- ماضي، د. أحمد (٢٠٠٨ م)، سلامة موسى العلمانية والتدين (ط ١)، بيروت: دار الانتشار العربي.
- المباركفوري، أبو العلي محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم (١٢٨٣ / ١٣٥٣ هـ)، تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي (ط ٣) (١٠/١)، (مراجعة وتصحيح عبد الوهاب عبد اللطيف)، دار الفكر، بيروت (١٩٧٩ م).
- المباركفوري، أبو العلي محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم (١٢٨٣ - ١٣٥٣ هـ)، تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي (ط ٣)، (مراجعة وتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان)، دار الفكر، بيروت، (١٩٧٩ م).
- المبروك، علي (١٩٩٣ م)، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد (ط ١)، بيروت: دار التنوير.
- مبروك، د. علي (٢٠٠٦ م)، لعبة الحدائة بين الجنرال والباشا (ط ١)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- مبروك، د. علي (٢٠٠٧ م)، ما وراء تأسيس الأصول مساهمة في نزع أقمعة التقديس (ط ١)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- مجموعة من الباحثين (٢٠٠٤ م)، التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري (ط ١)، (إعداد كمال عبد اللطيف)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمود، د. زكي نجيب (١٩٩٧ م)، ثقافتنا في مواجهة العصر، طبعة خاصة ضمن مهرجان القراءة للجميع، القاهرة: دار الشروق.
- محمود، د. زكي نجيب (١٩٨٢ م)، تجديد الفكر العربي (ط ٧)، القاهرة: دار الشروق.

- محمود، د. زكي نجيب (١٩٩٩ م)، قيم من التراث، طبعة خاصة لمهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، القاهرة: دار الشروق.
- محمود، د. زكي نجيب (١٩٨٧ م)، مجتمع جديد أو الكارثة (ط ٤)، القاهرة: دار الشروق.
- محمود، د. زكي نجيب (٢٠٠٥ م)، حصاد السنين (ط ٢)، القاهرة: دار الشروق.
- مصطفى، إبراهيم والزيات، عبد القادر والنجار، المعجم الوسيط (٢/١)، (منشورات وإعداد مجمع اللغة العربية، جامعة الدول العربية)، طهران: المكتبة العلمية.
- المطليبي، محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ)، الرسالة (ط ٣)، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، مكتبة دار التراث، القاهرة (٢٠٠٥ م).
- مفتاح، الجيلاني (٢٠٠٦ م)، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية (ط ١)، دمشق: دار النهضة.
- المقدسي، أبو عبد الله محمد بن مفلح (ت ٧٦٣ هـ)، الآداب الشرعية (ط ١)، (٣/١)، (تحقيق شعيب الأرناؤوط وعمر القيام)، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٩٩٦ م).
- الملياري، د. حمزة عبد الله (١٩٩٦ م/١٤١٦ هـ)، الحديث المعلول قواعد وضوابط (ط ١)، مكة: المكتبة المكية، بيروت: دار ابن حزم.
- الميلاد، زكي (٢٠٠١ م)، تجديد الفكر الديني في مسألة المرأة (ط ١)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الناصر، عمارة (٢٠٠٧ م)، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي (ط ١)، بيروت: دار الفارابي.
- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر الخراساني (٢١٥ - ٣٠٣ هـ)، السنن الكبرى (ط ١)، (٦/١)، (تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن)، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١١ هـ/١٩٩١ م).
- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر الخراساني (٢١٥ - ٣٠٣ هـ)، السنن الكبرى مع شرح السيوطي وحاشية السندي (ت ١١٣٨ هـ)، (ط ٤)، (٩/١)، دار المعرفة، بيروت (١٩٩٧ م).
- النمري، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٢٢/١)، (تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكريم البكري)، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب (١٣٨٧ هـ).
- النمري، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر أبي عمر القرطبي (ت ٤٦٣ هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (ط ١)، (١/١)، دار الأعلام، الأردن (٢٠٠٢ م).
- نوفل، د. أحمد (٢٠٠٦ م)، نسخ التلاوة بين النفي والإثبات (ط ١)، عمان: دار الفضيلة ودار القطوف.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف (ت ٦٧٦ هـ)، المجموع شرح المذهب (١٢/١)، شركة العلماء وبهامشه: فتح العزيز شرح الوجيز، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي (ت ٦٢٣ هـ).
- والتلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ).
- التيسابوري، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم (ت ٤٠٥ هـ)، المستدرك على الصحيحين (ط ١)،

- (٤/١)، (تحقيق مصطفى عبد القادر عطا)، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١١هـ / ١٩٩٠م).
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري (ت ٢٦١هـ)، الجامع الصحيح: صحيح مسلم، المنهاج: شرح صحيح مسلم بن الحجاج (ط ٦)، (١٨/١)، (تحقيق خليل مأمون شйма)، مؤلف الشرح الإمام محيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار المعرفة، بيروت (١٩٩٩م).
- الهراسي، عماد الدين بن محمد الطبري المعروف بالكيا (ت ٥٠٤هـ)، أحكام القرآن، (ط ١)، (٤/١)، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (ط ٢)، (١٠/١)، تحرير الحفاظين العراقي وابن حجر)، دار الكتاب، بيروت (١٩٦٧م).
- هيكل، د. محمد حسين (٢٠٠٧م)، الإيمان والمعرفة والفلسفة (ط ١)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- هيكل، د. محمد حسين (١٩٦٣م)، حياة محمد (ط ٨)، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- هيكل، د. محمد حسين (٢٠٠٧م)، في منزل الوحي (ط ١)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- واليا، شيلي (٢٠٠٦م)، صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ (ط ١)، (ترجمة عفاف عبد المعطي)، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية (٥٠/١)، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ونسك، ونستر: د.أي ولفيف من المستشرقين (١٩٣٦م)، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي عن الكتب الستة وعن سنن الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل (ط ١)، (٧/١)، لندن: مكتبة بريل.
- يعقوب، المحامي أحمد حسين، نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية في الإسلام.
- اليماني، العلامة الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي (١٩٨٥م)، الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السنة» من الزلل والتضليل والمجازفة (ط ٢)، بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي.



نبذة عن المؤلف

د. الحارث فخري عيسى عبد الله.

مكان وتاريخ الميلاد: عمان في ٢٠/٢/١٩٧٧م.

الجنسية: أردني.

الشهادات العلمية:

- أستاذ مساعد في الحديث النبوي في جامعة الجوف بالسعودية.
- دكتوراه في الحديث من الجامعة الأردنية عام (٢٠١٠ م) بتقدير ممتاز، وعنوان أطروحة الدكتوراه: « الحداثة وموقفها من السنة النبوية ».
- ماجستير أصول الدين / الحديث الشريف وعلومه من الجامعة الأردنية عام (٢٠٠٢ م) بمعدل (٣,٦٤) نقطة من (٤) نقاط بتقدير جيد جداً.

الخبرات العلمية:

- محاضر في الحديث الشريف وعلومه في الدورات التي تعقدها جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث.
- مشرف دورات علمية في الحديث الشريف وعلومه في جمعية الحديث وإحياء التراث.
- عضو عامل في جمعية الحديث الشريف وإحياء التراث منذ عام (٢٠٠٢ م) ولغاية تاريخه.
- عضو هيئة عامة في جمعية المحافظة على القرآن الكريم منذ عام (٢٠٠٣ م) ولغاية تاريخه.
- رئيس مركز أنوار التقوى القرآني في جمعية المحافظة على القرآن الكريم / فرع عمان الرابع منذ (٢٠٠٢/٩ م) ولغاية تاريخه.

- المشاركة في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية حول الحديث النبوي الشريف، والحداثة.. وغيرها.

الأبحاث العلمية:

- وهي مجموعة من الأبحاث المعدة وغير المنشورة بعد، ومنها:
- مدرسة الجزيرة الفراتية الحديثية.
- عدالة الصحابة بين النفي والإثبات.
- المنطلقات الفكرية للحداثة العربية.
- القيم والثوابت والمعتقدات من منظور الفكر الحداثي العربي... دراسة نقدية.
- نقد المتن بين المتقدمين والمتأخرين.
- الطبرة والفأل في الحديث النبوي.



(من أجل تواصلٍ بَناءٍ بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم .. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ..
نشكر لك اقتناءك كتابنا : « الحداثة وموقفها من السنة » ورغبة منا في تواصلٍ
بَناءٍ بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل
إلينا دائماً بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سوياً إلى الأمام .

* فهنيئاً مارس دورك في توجيه دفعة النشر باستيفائك للبيانات التالية :-

الاسم كاملاً : الوظيفة :
المؤهل الدراسي : السن : الدولة :
المدينة : حي : شارع : ص.ب :
هاتف : / e-mail :

- من أين عرفت هذا الكتاب ؟

☐ أثناء زيارة المكتبة ☐ ترشيح من صديق ☐ مقرر ☐ إعلان ☐ معرض

- من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : المدينة : العنوان :

- ما رأيك في الكتاب ؟

☐ ممتاز ☐ جيد ☐ عادي (لطفًا وضح لِمَ)

- ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ متميز (لطفًا وضح لِمَ)

- ما رأيك في سعر الكتاب ؟ ☐ رخيص ☐ معقول ☐ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) العملة

عزيزي انطلاقاً من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا
فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة . . . فلا تتوانَ ودَوِّنْ ما يجول في خاطرك : -

.....
.....
.....

دعوة : نحن نرحب بكل عمل جاد يخدم العربية وعلومها والتراث وما يتفرع منه ،
والكتب المترجمة عن العربية للغات العالمية - الرئيسة منها خاصة - وكذلك كتب الأطفال .

عزيزي القارئ أعد إلينا هذا الحوار المكتوب على [e-mail:info@dar-alsalam.com](mailto:info@dar-alsalam.com)

أو ص.ب ١٦١ الغورية - القاهرة - جمهورية مصر العربية

لنراسلك ونزودك ببيان الجديد من إصداراتنا

(من أجل تواصلٍ بَناءٍ بين الناشر والقارئ)



عزيزي القارئ الكريم :

نشكرك على اقتنائك كتابنا هذا ، الذي بذلنا فيه جهداً نحسبه ممتازاً ، كي نخرجه على الصورة التي نرضاها لكتبتنا ، فدائماً نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن ، وفي مراجعة الكتاب مراجعة دقيقة على ثلاث مراجعات قبل دفعه للطباعة ، ويشاء العلي القدير الكامل أن يثبت للإنسان عجزه وضعفه أمام قدرته مهما أوتي الإنسان من العلم والخبرة والدقة تصديقاً لقوله تعالى :

﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء : ٢٨)

فأخي العزيز إن ظهر لك خطأ طباعي أثناء قراءتك للكتاب فلا تتوان في أن تسجله في هذا النموذج وترسله لنا فتتداركه في الطبعة اللاحقة ، وبهذا تكون قد شاركت معنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا جميعاً في سيرنا نحو الأفضل .

الخطأ	رقم الصفحة	السطر

شاكرين لكم حسن تعاونكم . . . ،

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

www.moswarat.com



الكتاب في سُطور

يتناول هذا الكتاب مواقف الحداثيين العرب من السنة النبوية ويستجليها مبيناً المناهج الحداثية في قراءة النصوص عمومًا والنص النبوي على وجه الخصوص؛ حيث يناقش هذا الكتاب المناهج الفكرية للقراءات الحداثية ويبين مدى إمكانية تطبيق هذه المناهج على النصوص الدينية الإسلامية (قرآن، وسنة) وهل بالإمكان هذا التطبيق، وهل يوجد نص - مهما كان - غير قابل لتطبيق المناهج الحداثية في قراءة النص وفحصه وفهمه؟

كما ناقش الكتاب مسائل مثل نشأة الحداثة العربية ومدى مساهمة الحداثيين العرب في الحداثة المعاصرة نفسها، وهل يوجد حداثة عربية مبدعة، وكثيرًا من القضايا المتعلقة بهذا الموضوع، كما ناقش صلاحية منهج أهل الحديث وقدرته على تنقية الموروث الإسلامي عمومًا والحديث النبوي على وجه الخصوص.

وقد ناقش المؤلف هذه المواضيع الشائكة الشائكة ملتزمًا بالمنهج العلمي المتزن في نقاش الأفكار ومحاورة الآراء، وتوصل إلى جملة من النتائج مبثوثة في ثنايا الكتاب الذي استغرق المؤلف في نظمه طوال ثلاث سنوات ليضعه على مشرحة النقد، راجيًا أن يساهم في مضمار العلم بسهم يكون فيه الخير.

الناشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

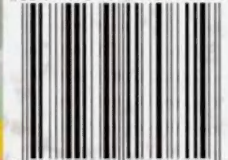
القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ القومية
هاتف: ٢٢٧٠٢٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٢٣٨٧٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢

فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢)

الإسكندرية - هاتف: ٥٩٢٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٢٢٢٠٤ (٢٠٢)

www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com

ISBN: 978-977-717-081-9



9 789777 170819 >

